25e ANNÉE (3e SÉRIE) — N° 12 — 19 MARS 1903
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 francs sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

Causerie de l'AMI sur les « Revues »

SOMMAIRE

I. La primauté pontificale au milieu du ve siècle. — II. Les légats pontificaux au Concile de Chalcédoine (451). — III. Condamnation du patriarche d'Alexandrie et tentative de transfert de ses droits aux évêques de Constantinople. — IV. Origine du mot *Jésuite*. — V. Exégèse américaine de la pauvreté évangélique. — VI. Pourquoi la Nativité de saint Jean-Baptiste se célèbre le 24 juin, et non le 25, comme l'appellerait le parallélisme avec le 25 mars et le 25 décembre. — VII. La joie dans la vie sociale et dans le monde du travail. — VIII. M. Vincent d'Indy, ou l'harmonie de l'art et de la foi. — IX. La nouvelle association (et la Revue) de l'*Art Sacré*. — X. *Histoire comique*, d'Anatole France. — XI. Un procès en revision de l'alcool. — XII. Vénézuéla. — XIII. La traite des blanches et la Conférence de Paris. — XIV. L'infanticide en Chine. — XV. La femme chinoise. — XVI. Mariage et union libre : christianisme et paganisme. — XVII. Le divorce dans la famille Bonaparte. — XVIII. Flaubert et M. Albalat. — XIX. Boileau contre Racine. — XX. Le centenaire de la naissance de Quinet (13 février 1903). — XXI. Le cardinal Guibert. — XXII. Le Saint-Suaire de Turin. — XXIII. Le feu du Purgatoire est-il un feu corporel? — XXIV. La peine du dam en Purgatoire.

I. — Le P. Kneller vient de commencer, dans le fascicule de janvier 1903 de la *Zeitschrift für katholische Theologie* (trimestrielle, Innsbruck), une étude intitulée : *Papst und Konzil im ersten Jahrtausend (Le Pape et le Concile dans le premier millénaire de l'Eglise)*. Quelle autorité reconnut-on, dès l'origine, au Pape sur les Conciles généraux ? La question ne se posa pas dans les trois premiers siècles, puisque l'on ne vit point alors de Conciles généraux. Nous avons rappelé d'ailleurs (*Ami* 1896, p. 629-639), à la suite du beau travail de Mgr Duchesne, de quel éclat brillait la souveraineté pontificale et avec quelle vigueur, pas toujours égalée depuis, elle s'exerçait en ces siècles qui furent des siècles de persécution, mais où la paix romaine faisait les communications si faciles d'un bout de l'Empire à l'autre.

La seconde moitié du IVe siècle est pleine des tentatives byzantines pour ériger Constantinople en rivale de Rome, ou tout au moins pour lui attribuer le rang d'Eglise patriarcale, au mépris des droits acquis d'Alexandrie, la seconde Eglise de la Chrétienté, et d'Antioche la troisième. Malgré tout, combien la tradition ecclésiastique apparaît forte et incontestable au Ve siècle, c'est ce que met en éblouisssante lumière le célèbre incident qui marqua l'ouverture du Concile général de Chalcédoine, en 451.

On se rappelle la genèse du concile. Deux ans auparavant (449), Dioscore, patriarche d'Alexandrie, avait convoqué à Ephèse, avec la prétention d'en faire un concile œcuménique, la réunion restée tristement fameuse sous le nom de *Brigandage d'Ephèse, latrocinium Ephesinum*. Cent trente-cinq évêques y avaient pris part. Beaucoup d'entre eux étaient de braves gens, mais rien moins que des braves. Devant les intimidations et les violences de Dioscore et de la soldatesque à ses ordres, ils cédèrent sur tous les points : Eutychès, condamné l'année précédente par Flavien de Constantinople puis par le pape saint Léon le Grand, fut reçu de nouveau dans la communion de l'Eglise, en même temps qu'on excommuniait et déposait Flavien, qui succomba pendant le concile aux mauvais traitements. L'empereur Théodose II confirma tout.

Théodose II meurt l'année suivante (450). Sa sœur, sainte Pulchérie, lui succède et épouse le général Marcien. Les évêques exilés sont rappelés ; on entame des négociations avec le pape ; Anatole, successeur de Flavien sur le siège de Constantinople, réunit un concile qui souscrit la lettre dogmatique de saint Léon à Flavien. Cela pouvait suffire, Rome était satisfaite ; mais l'empereur, pour étouffer plus solennellement les vestiges de schisme, demanda un concile général, qui se réunit à Chalcédoine le 8 octobre 451.

C'est ce jour-là, en présence de plus de six cents évêques d'Orient, que Lucentius, évêque d'Asculum et l'un des trois légats du pape [1], formula

[1] Les deux autres étaient Paschasinus, évêque de Lilybée (Marsala) en Sicile, et le prêtre Boniface. — Les légats parlaient peu le grec. Ils disaient d'abord en latin tout ce qu'ils avaient à dire, et l'interprète ensuite traduisait leur discours. — Le texte latin de leurs déclarations a été publié par le cardinal Pitra au t. IV du *Spicilegium Solesmense* (Paris, 1858, Roger et Chernoviz).

contre Dioscore patriarche d'Alexandrie la requête suivante :

« *Judicii sui redditurus est rationem (Dioscorus), cum personam judicandi non haberet, præsumpsit, synodum ausus est facere sine auctoritate Sedis Apostolicæ,* QUOD NUNQUAM LICUIT, NUNQUAM FACTUM EST. Τῆς ἰδίας κρίσεως λόγον ἀποδότω · πρόσωπον γὰρ ἥρπασε τοῦ κρίνειν ὅπερ οὐκ ἐκέκτητο · καὶ σύνοδον ἐτόλμησε ποιῆσαι ἐπιτροπῆς δίχα τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου, ὅπερ οὐδέποτε γέγονεν, οὐδὲ ἐξὸν γενέσθαι. »

Il est difficile d'exprimer plus nettement le droit exclusif du Pape à « faire » un Concile général, l'impossibilité, pour un Concile général, d' « être fait » ou simplement d' « être » (γενέσθαι) sans le Pape [1]. Le légat emploie le mot *facere* ποιεῖν, qui marque le rapport de cause efficiente à effet : il ne peut pas plus y avoir de Concile général sans le Pape que d'effet sans cause. Là où est le Pape, tout est bien ; le prédécesseur de Dioscore sur le siège d'Alexandrie, saint Cyrille, a, lui aussi, tenu un Concile à Ephèse en 431 : mais le Pape était avec lui, son Concile fut général. Là où n'est pas le Pape, rien ne peut le suppléer : Dioscore est patriarche d'Alexandrie, titulaire du second siège du monde chrétien, et de plus il a agi avec l'approbation et sur l'ordre de l'empereur ; mais ni le prestige du patriarcat alexandrin ni l'autorité impériale n'y font rien, parce que le Pape n'est pas là.

II. — Voyons maintenant comment cette doctrine, formulée ainsi par le légat pontifical, fut prise par le Concile.

Le Concile de Chalcédoine n'était pas un concile d'évêques « italiens », comme le reprochait si galamment Mgr Dupanloup au Concile du Vatican [2]. On y comptait plus de 600 Orientaux et deux Africains seulement. Et l'aspect de l'assemblée n'était rien moins que pacifique. Il y avait une gauche et une droite. — La droite, c'était Dioscore patriarche d'Alexandrie, Juvenalis patriarche de Jérusalem, les évêques d'Héraclée de Macédoine, de Thessalonique et de Corinthe, et tout l'épiscopat d'Egypte, de Palestine et de l'Illyricum. — A gauche, c'étaient les légats de Rome, Anatole de Constantinople, Maxime d'Antioche, les évêques de Césarée et d'Ephèse, et l'épiscopat des *diocèses* [4] d'Orient, de Pont, d'Asie, de Thrace (sauf l'épiscopat de Palestine, rangé derrière son patriarche Juvenalis).

Et ces termes de *gauche* et de *droite* n'étaient pas de simples dénominations physiques exprimant la place occupée par les évêques à droite ou à gauche de l'autel. Ils marquaient bel et bien la scission profonde des cœurs ; et on le vit dès l'ouverture du Concile quand Théodoret de Cyr vint prendre séance parmi les Pères. Adversaire autrefois de saint Cyrille d'Alexandrie, Théodoret avait été victime ensuite lui-même de Dioscore et déposé au « Brigandage » d'Ephèse. Le Pape le rétablit sur son siège et l'empereur lui ordonna de se rendre au concile : mais ce n'en fut pas moins, à son entrée dans la salle, un tumulte inexprimable

[1] Cette déclaration du légat du Pape eût-elle été seulement possible, s'il était vrai, comme on l'a dit légèrement, que les premiers Conciles œcuméniques eussent été convoqués par la seule autorité des empereurs ? De ce qu'on ne retrouve pas, dans nos collections de documents, les Bulles d'indiction des Papes pour chaque concile, s'ensuit-il que l'intervention des Papes ait fait défaut et que les empereurs aient voulu s'arroger un droit inouï ? — Ces questions irritantes d'empiétements et de rivalité ne se posent même pas aux époques où les deux pouvoirs vivent dans l'harmonie voulue de Dieu, comme le note fort heureusement M. Kurth dans la nouvelle édition de son superbe *Clovis*, au chapitre des relations entre le roi franc et l'épiscopat :

« C'est la *confiance* qui formait la base des relations mutuelles. Au lieu de délimiter anxieusement leurs frontières, *les deux Pouvoirs semblaient s'inviter mutuellement à les franchir*. Clovis convoquait des Conciles et intervenait dans les élections épiscopales ; mais lui-même, jusqu'à quel point ne se laissait-il pas inspirer, guider, conseiller par les évêques ? Toute sa politique intérieure, toute son attitude vis-à-vis des indigènes, c'est l'épiscopat qui l'a dictée, et l'on a vu que ce sont des évêques qui ont suggéré la convocation du Concile national. En un mot, *son action sur l'Eglise a pour contrepoids une action non moins énergique de l'Eglise sur l'Etat*. Les évêques composaient son conseil. »

[2] Voir *De l'unanimité morale nécessaire dans les Conciles pour les définitions dogmatiques, Mémoire présenté aux Pères du Concile du Vatican*. Cette brochure est toujours dans le commerce (0 f. 50, Paris, Téqui).

« Si jamais, dit l'évêque dans ce *Mémoire*, si jamais l'unanimité morale fut nécessaire pour une telle définition, c'est dans un Concile comme celui du Vatican, où l'on compte :

« *276 Pères italiens, dont 143 appartenant aux Etats Pontificaux ;*

« Tandis que les Pères appartenant à tous les pays catholiques de l'Europe, autres que l'Italie, ne sont que 268, y compris les trois évêques de l'Algérie ; et que les patriarches, primats, archevêques et évêques diocésains du monde entier ne sont guère plus nombreux que les seuls votants italiens, pas même 30 de plus. »

C'est à cette même page que Mgr Dupanloup relève que, dans ce concile du Vatican, « à un autre point de vue, on compte :

« 25 cardinaux sur 49, qui ou ne sont pas évêques ou ne sont évêques d'aucun siège ;

« 120 archevêques ou évêques *in partibus* ;

« 51 abbés ou généraux d'Ordres ;

« Soit 194 votants, dont les uns ne sont juges de la foi que par faveur, et les autres n'ont eu jusqu'ici dans les Conciles et n'ont encore aux yeux de certains théologiens qu'un droit de suffrage douteux. On comprend du reste qu'en constatant ces chiffres, il n'est question en rien des personnes, dignes de tout respect. Il ne s'agit que de constater une situation.

« Evidemment, c'est dans un Concile ainsi composé, ou jamais, que la simple majorité des voix ne peut suffire, et que l'unanimité morale est absolument nécessaire. »

Tout ceci fut écrit en un temps où les passions sans doute étaient surexcitées. Il faut voir pourtant qu'il ne s'agit pas ici d'une œuvre de polémique, mais d'un *Mémoire présenté aux Pères du Concile*. — Et puis, parmi les évêques même les plus ardents contre l'infaillibilité, s'en fût-il trouvé beaucoup qui eussent consenti à donner leur signature à de pareils « raisonnements » ?

[4] Le mot *diocèse* ici a son sens non pas ecclésiastique mais civil. Constantin avait réparti l'Empire, pour l'administration civile, en 4 *préfectures* (Orient, Illyricum, Italie, Gaules) ; et chaque préfecture à son tour se divisait en plusieurs *diocèses*. La préfecture d'Orient comptait cinq diocèses : Orient (capitale Antioche de Syrie), Egypte, Asie, Pont, Thrace.

chez les évêques égyptiens, rangés tous à la suite de Dioscore et invoquant hautement le canon de Nicée qui leur interdisait de rien faire sans leur patriarche.

La cause de Dioscore n'était donc rien moins que désespérée quand s'ouvrit le Concile. D'autant moins qu'il pouvait compter sur l'indulgence, discrète et tacite, mais réelle, des « présidents » laïques de la sainte assemblée, « les très illustres magistrats et le très distingué sénat », οἱ ἐνδοξότατοι ἄρχοντες καὶ ἡ ὑπερφυὴς σύγκλητος. Ces « magistrats », au nombre de six, et ces sénateurs, au nombre de onze, étaient tous dignitaires impériaux du plus haut rang. C'est à eux que l'on confia le soin de conduire les débats conciliaires. Ceci était dans l'Eglise une nouveauté que les circonstances expliquent. Les légats romains en effet ne pouvaient diriger eux-mêmes, vu leur peu de facilité à manier le grec. On ne voulait pas d'autre part confier la présidence aux patriarches d'Alexandrie, d'Antioche ou de Constantinople, peu sûrs ou de trop peu de prestige. La confier à un simple prêtre comme on avait fait à Ephèse sous Cyrille d'Alexandrie, n'était pas possible non plus devant une assemblée aussi nombreuse et surtout aussi divisée. Restait la « majesté » impériale ; et les légats en effet, avant l'ouverture du Concile, prièrent l'empereur d'y assister en personne : autrement eux-mêmes n'y pourraient paraître. L'empereur y parut personnellement à la séance solennelle où la définition fut proclamée ; aux autres séances, il se fit suppléer par les dix-sept délégués que nous avons dit. Mais nul ne vit là une prérogative ou un empiétement du pouvoir civil ; et cinq cent vingt Pères de Chalcédoine en rendent témoignage dans la lettre collective qu'ils écrivent au Pape saint Léon le Grand après la clôture du Concile : « Vous nous avez présidés, comme la tête préside aux membres, par ceux qui tenaient votre place ; ...tandis que les empereurs fidèles dirigeaient les débats pour le bon ordre : ὧν σὺ μέν, ὡς κεφαλὴ μελῶν, ἡγεμόνευες ἐν τοῖς τὴν σὴν τάξιν ἐπέχουσι... Βασιλεῖς δὲ πιστοὶ πρὸς εὐκοσμίαν ἐξῆρχον [1]. »

Ces représentants du pouvoir civil étaient favorables à Dioscore en ce sens tout au moins qu'ils devaient chercher à épargner une condamnation au premier siège du monde grec. Aussi, dans la session où Dioscore est condamné, brillent-ils par leur absence, laissant les légats romains se débrouiller tout seuls à la présidence ; et, à la session suivante, ils déclinent expressément toute responsabilité quant à la condamnation portée. Et, à l'ouverture du Concile, nous allons voir qu'ils font visiblement tous leurs efforts pour sauver l'hérétique.

Voilà devant quelle assemblée les légats romains, Paschasinus et Lucentius, prennent la parole et affirment les droits de la primauté pontificale.

Paschasinus : Nous avons, du bienheureux évêque apostolique de la ville de Rome, qui est la tête de toutes les Eglises, commission d'exiger que Dioscore ne siège point dans cette assemblée. S'il ose le faire, qu'il soit expulsé (ἐκβληθείη). Voilà à quoi nous devons absolument nous en tenir. Si donc Votre Grandeur l'a pour agréable, ou bien qu'il sorte (c'est-à-dire qu'il quitte le siège qu'il occupe parmi les Pères et qu'il prenne place, comme accusé, au milieu de l'assemblée, en face de la présidence), ou bien c'est nous qui sortirons : ἢ ἐκεῖνος ἐξέλθοι, ἢ ἡμεῖς ἔξιμεν.

Les commissaires impériaux : Quelle accusation particulière est formulée contre le vénérable évêque Dioscore ?

Paschasinus : Les chefs d'accusation ne lui seront détaillés que quand il aura quitté son siège.

Les commissaires : Nous vous le répétons, il faut d'abord détailler par le menu l'accusation qui pèse sur lui.

Lucentius : Il a à rendre compte du jugement arbitraire qu'il a prononcé (au Brigandage). Il s'est attribué un rôle de juge qui ne lui revenait pas, et il a osé faire un Concile sans mandat du Siège Apostolique, ce qui ne s'est jamais fait et n'a jamais été permis.

Paschasinus : Nous ne pouvons aller contre les ordres du bienheureux évêque apostolique qui occupe le Siège Apostolique, ni contre les canons ecclésiastiques et les traditions des Pères.

Les commissaires : Il faut détailler par le menu ce en quoi il a fauté.

Lucentius : Nous ne pouvons tolérer que l'on fasse ni à nous ni à vous l'injure de laisser siéger ici celui qui est ici pour être jugé.

Les commissaires (à Dioscore) : En effet, si tu sièges comme juge, tu ne peux être plaideur en même temps ni débattre tes raisons.

Et Dioscore, sur l'ordre des commissaires, quitte son siège et vient prendre place au banc des accusés.

Ainsi donc, devant cette affirmation si nette, si impérieuse, de la primauté du Pape, de son titre de tête de toutes les Eglises, de son droit exclusif à convoquer les Conciles généraux, et du droit consécutif d'en exclure qui il veut, fût-ce un patriarche d'Alexandrie, devant une telle affirmation, pas une voix épiscopale ne s'élève pour protester. C'était la Tradition de l'Eglise qui venait d'être formulée, une Tradition incomparablement plus vivante et plus agissante, en ces premiers âges, proches encore de l'origine, qu'elle ne l'a été depuis. Un pape qui eût frappé un tel coup d'autorité dans les Conciles des XVe et XVIe siècles, et Pie IX lui-même s'il se fût exprimé avec cette *imperatoria brevitas* à l'ouverture du Concile du Vatican, eût-il été sûr de ne pas rencontrer de contradicteurs ? Par où l'on voit le compte qu'il faut tenir de ces gens à imagination fertile qui nous ont fabriqué une primauté insoupçonnée de l'Eglise primitive et s'élevant frauduleusement à la faveur des ombres du moyen âge ! Ce que la primauté doit aux ténèbres du haut moyen âge, ce n'est pas son éclat, mais c'est précisément de

[1] On sait combien cet incident de la direction des débats d'un Concile œcuménique par des représentants du pouvoir civil a été exploité et généralisé par les tenants de l'école gallicane et régalienne et par tous ceux qui parmi nous sont toujours prêts à soupçonner l'Eglise en faute. On voit, par l'exposé qui précède, à quoi les choses se sont réduites à Chalcédoine. — On trouvera toutes pièces à l'appui dans les Actes du Concile. Voir les collections de Hardouin et de Mansi, avec les documents complémentaires publiés par Dom Pitra dans son *Spicilegium*.

s'en être trouvée gênée dans son exercice, grâce aux troubles de l'Occident et à la difficulté extrême des communications, et conséquemment d'en avoir été plus ou moins obscurcie aux yeux de gens toujours prêts à perdre de vue ou à méconnaître une autorité dont ils ne sentent plus la houlette les aiguillonner. Ce n'est point l'exercice de la primauté qui est une nouveauté dans l'Eglise ; et bien au contraire, en maintes circonstances, contre les divisions pascales d'Asie ou les rebaptisants d'Afrique non moins que contre les hérésies naissantes du gnosticisme ou du sabellianisme, nous voyons les papes des premiers âges prendre beaucoup moins de ménagements que ne l'ont fait nombre de leurs successeurs modernes.

A Chalcédoine même, quand il s'agit de la définition dogmatique, les légats prirent moins de patience que ne fit plus tard Pie IX au Concile du Vatican. Ils apportaient avec eux la Lettre dogmatique de saint Léon. Celle-ci fut proposée au jugement du Concile, non point que le Concile ne la considérât point encore « comme une règle absolue de foi » (c'est ce qu'a répété à satiété, l'on s'en souvient, Mgr Maret dans le livre fameux où il a exhalé le dernier soupir du gallicanisme aux abois, à la veille du Concile du Vatican), mais parce qu'en effet des évêques, réunis en Concile et jugeant conciliairement, doivent donner à la définition pontificale non seulement le simple assentiment de soumission exigé des fidèles, mais l'assentiment d'intelligence qui perçoit et déclare la conformité de la décision papale avec la Tradition de l'Eglise et le dépôt de la foi. Mais cet assentiment de l'intelligence, loin d'exclure l'assentiment de soumission, le suppose en même temps qu'il le confirme : les évêques, brebis à l'égard de Pierre, acceptent l'enseignement du Pape, et, pasteurs à l'égard des fidèles et juges de la foi, ils ont à se faire à eux-mêmes (ce que l'on ne demande pas aux simples fidèles) la démonstration de la « catholicité » de l'enseignement proposé. — C'est ce qu'ils ont fait à Chalcédoine, confirmant par leur jugement authentique la Lettre dogmatique de saint Léon, et non seulement la Lettre de saint Léon, mais la Lettre aussi de saint Cyrille, déjà confirmée vingt ans auparavant et conciliairement définie à Ephèse. Conclure, de la discussion de la Lettre de saint Léon, que les Pères de Chalcédoine ont révoqué en doute une définition pontificale, ce serait du même coup prétendre qu'ils ont révoqué en doute la définition du Concile œcuménique d'Ephèse. — Seulement, à Chalcédoine, comme la discussion menaçait de traîner, les légats, pour couper court, déclarent tout uniment aux commissaires : « Si les Pères ne souscrivent pas à la Lettre de l'évêque apostolique Léon, faites-nous donner des saufs-conduits, nous retournons chez nous, et c'est là (en Italie) que le Concile sera tenu[1]. »

III. — Quant à Dioscore, les évêques d'Egypte ses suffragants, qui à l'ouverture de l'assemblée avaient essayé quelque tumulte en sa faveur, l'abandonnent dès que le légat a parlé et qu'ils se sentent en face d'une autorité consciente de ses droits et résolue à les exercer. Il est condamné par l'unanimité des Pères, non pour ses violences et ses brutalités, mais pour sa méconnaissance de la primauté romaine : il a, lui reproche-t-on, il a fait un concile sans le pape ; il y a pris l'autorité et la première place (τὴν αὐθεντίαν καὶ τὰ πρωτεῖα, *auctoritatem et primatum)* ; il y a usurpé un pouvoir judiciaire qui ne lui appartenait pas (τὸ κῦρος τοῦ κρίνειν) ; il a employé, pour *confirmer* (βεβαιῶ) son pseudo-concile, la formule même qui est réservée au pape ou à ses légats ; il a refusé de faire lire à son concile la Lettre du pape Léon (la célèbre *Epistola ad Flavianum)*, bien qu'il eût juré par sept fois d'en donner lecture (à Chalcédoine il essaya piteusement de faire rejeter sur ses complices la faute de ce refus de lecture) ; et, pour tout couronner, il a excommunié le pape Léon.

Comment Dioscore en était-il arrivé là ? Le prestige de son siège patriarcal l'avait aveuglé. Une série d'admirables patriarches avait répandu sur Alexandrie, depuis deux siècles, un éclat incomparable. Pierre et Théophile, mais surtout Athanase et Cyrille, avaient soutenu, contre les deux grandes hérésies d'Arius et de Nestorius, des luttes prodigieuses. Le danger était grand, pour une âme peu haute et peu ecclésiastique comme était Dioscore, de se laisser éblouir par tout cet héritage de gloire et de viser à se hisser au niveau ou au dessus de l'évêque de Rome. Mais l'Orient n'était point mûr pour le schisme, et Dioscore mourut exilé en Paphlagonie, quatre ans après sa déposition (455).

Et par une réaction qu'il est trop aisé de com-

[1] En même temps que Mgr Maret, Mgr Dupanloup tirait, d'une lettre écrite par saint Léon à Théodoret de Cyr après le Concile, un argument en faveur de sa thèse sur la nécessité de l'unanimité morale dans les définitions conciliaires. Voici le texte qu'il allègue : *Quæ nostro prius ministerio definierat* (Deus), UNIVERSÆ *fraternitatis firmavit* ASSENSU. C'est Mgr Dupanloup qui souligne triomphalement les mots *universæ* et ASSENSU, ne prenant pas garde à la première incidente de la phrase pontificale, qui le condamne, puisqu'elle affirme que c'est Dieu lui-même qui a *défini* la vérité par le *ministère* de son Vicaire. — Le contexte de saint Léon est d'ailleurs très expressif : *...Quæ nostro prius ministerio definierat, universæ fraternitatis irretractabili firmavit assensu, ut vere a se prodisse ostenderet, quod prius a prima omnium Sede formatum, totius christiani orbis judicium* RECEPISSET. Et saint Léon se félicite de l'opposition qu'ont rencontrée ses définitions. C'est grâce à cette opposition que l'assentiment de l'Eglise ne pourra plus être taxé d'adulation vis-à-vis de Rome, et que la vérité elle-même, soumise au feu de la critique, brillera d'un plus vif éclat : *Nam ne aliarum sedium ad eam, quam ceteris omnium Dominus statuit præsidere, consensus assentatio videretur, aut alia quælibet subrepere posset adversa suspicio, inventi prius sunt qui de judiciis nostris ambigerent... Et minus bonum videri solet pax continuata per otium, quam reddita per laborem. Ipsa quoque veritas et clarius renitescit, et potius retinetur, dum quæ fides prius docuerat, hæc postea examinatio confirmaret. Multum denique sacerdotalis officii meritum splendescit, ubi sic summorum servatur auctoritas, ut in nullo inferiorum putetur imminuta libertas.*

prendre, sa chute jeta sur l'Eglise d'Alexandrie un discrédit qui encouragea les visées ambitieuses des évêques de Constantinople. Aussi, à la XVe session du Concile, après le départ des légats et des commissaires impériaux, Anatole de Constantinople fit-il accepter par l'assemblée un canon (le 28e) qui attribuait au siège de Constantinople le second rang dans l'Eglise, au détriment du siège d'Alexandrie qui en avait été en possession jusque-là. Les légats reparurent à la session suivante, pour protester : l'archidiacre de Constantinople leur demanda s'ils avaient reçu là-dessus les instructions du pape. Ils répondirent que leurs instructions prévoyaient le cas, au moins implicitement ; mais le Concile maintint son canon et demanda à saint Léon de le confirmer et de donner aux évêques d'Orient ce témoignage de satisfaction pour leur docilité à lui obéir. — Saint Léon répondit, en diverses lettres, que l'éclat jeté sur Constantinople par son titre de capitale civile n'avait rien à voir avec les prééminences ecclésiastiques et ne saurait faire que Constantinople devînt un siège apostolique (rappelez-vous les difficultés que l'on eut, au commencement du XVIIe siècle, à faire ériger Paris, jusque-là simple évêché, en titre archiépiscopal) ; — que la faute de Dioscore n'avait rien enlevé au siège d'Alexandrie de sa dignité d'Eglise fondée par saint Marc disciple de saint Pierre ; — qu'il ne fallait point, par une mesure attentatoire aux droits traditionnels des patriarcats d'Alexandrie et d'Antioche, troubler une paix que l'on venait de rétablir à si grand'peine dans les Eglises d'Orient ; — que d'ailleurs ce qui était en cause en tout cela, c'était non point l'intérêt de l'Eglise mais la seule ambition d'Anatole, qui avait arraché le consentement de ses frères par la flatterie ou par l'intimidation.

L'empereur Marcien, qui avait d'abord appuyé la demande du Concile, se rendit aux vues de saint Léon et promulgua la nullité du canon en cause (454). Ce que voyant, Anatole écrivit au pape une lettre assez basse, où il rejette toute la faute sur le clergé de Constantinople : ...*Nullam esse culpam in me homine qui semper otium et quietem in humilitate me continens ab ineunte mea ætate dilexerim ; sed Constantinopolitanæ ecclesiæ reverendus clerus est, qui hoc habuit studium*... Et il a soin d'ajouter que ni lui ni son clergé n'ont jamais entendu attribuer aucune valeur à ce qui a été fait avant la confirmation pontificale : ...*cum et sic gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati vestræ Beatitudinis fuerit reservata.*

Ainsi donc le canon XXVIII de Chalcédoine n'eut jamais de valeur juridique et fut rejeté de celui-là même qui l'avait fait porter en sa faveur. Mais en fait, la centralisation ecclésiastique de l'Orient ne cesse de se développer autour de la capitale et de son évêque ; et elle nous apparaît complète et définitive deux siècles plus tard, après la suppression violente des Eglises d'Egypte et de Syrie par l'invasion musulmane.

IV. — La *Revue d'Innsbruck* nous apporte encore des documents intéressants sur l'origine du mot *jésuite*. Ce n'est pas pour les Jésuites qu'a été forgé le mot *jésuite*. Il leur est antérieur.

Nous trouvons le mot *jésuite*, pris en excellente part, dans un Traité de la charité imprimé à Bâle vers 1470 et dû à la plume du saxon Henri Arnoldi, prieur de la Chartreuse de Bâle († 1487). Voici le texte, tiré d'une paraphrase de l'*Ave Maria* :

O mater Salvatoris, o mater gratiæ, quoniam iste verus filius tuus, etiam verus Dei filius, dictus est vere nomine et re per mysterium Iesus a salvando, Christus ab unctionis dono, fac materno interventu tuo, ut nos tui pauperculi, quorum etiam mater dici non verecundaris, sicut a Christo Christiani, id est, uncti vocati sumus, ita quoque a Iesu *Iesuitæ*, id est, salvati vocari veraciter mereamur.

Mais c'est surtout en mauvaise part et comme synonyme de bigot, de faux dévot, que le mot *jésuite* était pris à la veille de la Réforme dans la vallée du Rhin inférieur, comme nous en trouvons le témoignage dans un *Confessionale* ou Manuel pour la confession, imprimé à Anvers en 1519 par Gottschalk Rosemund (professeur de théologie à Louvain et prédicateur célèbre, † 1526). Dans l'énumération des péchés d'orgueil, il met sur les lèvres du pénitent la formule suivante :

Prætermisi verbum Dei docere, ecclesias et sermones visitare, studere, societates et comessationes vitare, ac alia diversa pietatis opera facere neglexi vel omisi, ob quorumdam derisorum obloquutionem, qui dicerent me esse pharisæum, *iesuitam*, hypocritam, beginam.

Et c'est la malice populaire qui appliqua, en ce sens méprisant, ce nom de « jésuites » aux membres de la « Compagnie de Jésus » dès leur apparition en Allemagne, comme nous l'apprenons par une lettre datée de Cologne (5 février 1545) où le B. Canisius parle de l'*invidia* et de l'*obtrectatio, quæ nobis Iesuitæ nomen dedit.*

V. — *Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra : ubi ærugo et tinea demolitur.* Tout est pratique en Amérique, et même l'exégèse des conseils évangéliques. C'est ainsi que M. Liyman Abbott, de l'Université de Chicago, s'est mis en devoir d'exposer (*Biblical World*, mars 1901, cité dans *Revue biblique internationale* de janvier 1903) que les *ethical principles* inculqués par Jésus non seulement sont praticables pour des citoyens de Chicago, mais que nulle part on ne les pratique mieux. Ces « principes éthiques », c'est, par exemple, de se faire le serviteur de ses semblables, de ne pas amasser des trésors que la rouille peut ronger, etc. Or, nulle part la notion vraie du *self-service* ne trouve de plus saine application que dans « le trafic et le commerce. » Nul n'est le serviteur de ses frères au même degré que le « multimillionnaire » qui a acquis ses millions en monopolisant des sources minérales ou des chemins de fer qui deviennent utiles à une

infinité d'hommes. Ce que Jésus a condamné, c'est la capitalisation stérile, le magot enfoui dans le sol. Quant à la réalisation d'un « capital actif », elle est la plus parfaite application de sa doctrine « éthicale ».

VI. — Nous avons parlé dans notre dernière Causerie (p. 28), de divergences qui se firent jour dans l'Eglise relativement à la date de la naissance du Sauveur. Celle-ci ayant été fixée au 25 décembre, la Nativité de Jean-Baptiste dut l'être six mois plus tôt, conformément aux données de saint Luc. Pourquoi la fixa-t-on au 24 juin, et non pas au 25 ? M. Vacandard, dans une bonne étude liturgique sur « une histoire du Bréviaire de Rouen » *(Revue du Clergé français,* 1er janvier 1903), en voit la raison dans la manière romaine de compter par les calendes : Noël se célébrant le *VIII kal. januarii,* la Nativité du Précurseur fut fixée au *VIII kal. julii :* le mois de juin n'ayant que trente jours, le 8 des calendes de juillet se trouvait tomber le 24, et non le 25 comme le 8 des calendes de janvier.

VII. — Tout bon chrétien sait que la joie est une vertu chrétienne fondamentale, une vertu qui se trouve à la base et entre en composition de toutes les autres, et que, avec la paix et la charité, peu de vertus tiennent une aussi grande place dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament et reviennent aussi souvent sur les lèvres de saint Paul comme sur celles des prophètes et du psalmiste (même dans le *Miserere,* où nous sourient une bonne demi-douzaine de fois les idées de joie, de chant, d'exultation). Au point que l'une des grandes ruses et des perfidies favorites de l'Esprit mauvais est de présenter aux âmes fidèles la religion et la piété sous des couleurs plutôt sombres, quasi grises, et peu joyeuses en tout cas : voyez ce que devient le christianisme dans une atmosphère protestante ou janséniste...

Mais ce n'est pas de tout cela évidemment qu'il a pu être question dans la conférence que M. Gabriel Tarde, membre de l'Institut et professeur à la Faculté de droit de Paris, est allé faire à la *Fondation universitaire* (très laïque) *de Belleville* et que nous trouvons reproduite dans la *Revue Bleue* (10 janvier 1903) sous ce titre : *Rôle social de la joie.* Pour être plus terre à terre, il a dit de bonnes choses pourtant. Ainsi il nous rappelle que « la vie, avant tout, est la poursuite de la joie », même chez les plus abaissés d'entre les animaux. Voyez, par exemple, la part énorme faite aux jeux dans toutes les espèces animales. Un savant allemand, le Dr Groos, a consacré un gros livre très divertissant à ce thème. Qui se serait imaginé trouver tant de joie sous la plume d'un docteur germanique ? Et en effet, chez les oiseaux et particulièrement chez les mammifères, le premier devoir des petits semble être de s'amuser ensemble, de s'exercer à des chasses fictives, à des simulacres joyeux de combat ; et, plus tard, devenus adultes, la moitié de leur temps peut-être se passe à courir ou à voler ensemble rythmiquement, inutilement, à se rassembler pour le plaisir de répéter les mêmes cris, les mêmes mouvements. — Car la joie, nous dit-on, c'est cela précisément : c'est *d'être et d'agir ensemble* pour sympathiser, pour fraterniser : qui dit société, dit joie ; la joie est la fleur de la sociabilité.

Tous les peuples sains, comme les individus sains, sont joyeux. Et il ne faut pas venir nous dire, comme le fait M. Tarde, que le christianisme, en raturant d'un trait les joies du paganisme, ne songea d'abord à honorer ses saints que par des pénitences et que ce fut seulement ensuite que « ce qui était pénitence au début se transforma vite en réjouissance, comme les *pardons* bretons qui sont devenus des orgies. » — C'est le contraire qui est vrai. La pénitence chrétienne ne va pas sans la joie, et sans des fêtes terrestres, écho de la grande liesse qui se célèbre au ciel pour le retour du pécheur pénitent. Mais plus la pénitence est profonde, plus la note joyeuse domine ; et c'est pourquoi jamais plus que dans la ferveur de ces premiers âges la joie n'a rayonné au front des chrétiens. Voyez l'art des catacombes et la littérature des Actes des martyrs. Des fêtes même qui ont pris depuis un caractère pénitentiel plus accentué, étaient, au début, surtout joyeuses : par exemple, le temps de l'Avent, qui, comme en témoigne toute la liturgie de ses Offices incomparables, était primitivement un temps d'allégresse et comme une sorte de « marche à l'étoile. »

De ce point de vue, comment l'histoire jugera-t-elle le XIXe siècle ? Peu de littératures ont été plus tristes, plus mélancoliques, plus pessimistes, plus déprimantes que celles du siècle qui vient de finir. Et notre littérature n'a peut-être rendu que trop fidèlement l'image de notre société.

On peut, écrit M. Tarde, on peut dire que le XIXe siècle sera caractérisé comme une des périodes de l'histoire où la portion du temps, dans toutes les classes, consacrée aux manifestations de la joie publique (je ne dis pas privée) aura été la moindre ; parce que, au point de vue social, et surtout au point de vue économique, cette époque a été une ère de transition et de dissolution, de passage entre un régime économique ayant fait son temps et un régime nouveau non encore établi... Et il est à croire que lorsque ce régime nouveau qui s'opère tout seul, peu à peu, qu'une révolution entraverait dans son cours, à mon avis, plutôt qu'elle ne le hâterait, se sera installé, on verra alors, comme dans toutes les sociétés qui ont trouvé leur assiette momentanément stable, la gaieté et la joie publiques, festivales, redevenir débordantes et envahissantes...

Le XIXe siècle a assombri le travail comme cela ne s'était pas vu depuis la disparition de l'esclavage antique. Plus on remonte dans le passé de nos sociétés chrétiennes, plus le travail s'y montre joyeux ; il est très dur, très fatigant, et cependant distrayant pour le travailleur. Tout travail autrefois s'accompagnait de chants : au point qu'un économiste historien de l'Allemagne a cru trouver, dans le travail même, dans le rythme des coups

de navette du tisserand ou des coups de hache du charpentier, l'origine du rythme musical, l'origine du chant et même de la danse. — Mettons qu'il y ait là quelque exagération. Il n'en est pas moins vrai que le travail, pour être sain, doit être joyeux ; et c'est le crime de la grande industrie d'avoir assombri le travail et le monde du travail. A mesure que l'industrie progresse, on chante de moins en moins en travaillant ; et les métiers où l'on chante encore, où l'on siffle, se reconnaissent à ceci, qu'ils n'ont pas encore été transformés par l'application des machines : ils sont *arriérés*.

En sorte que « on peut poser en loi, que, par suite des machines, et, en général, des progrès de l'industrie, *le travail devient moins fatigant* (du moins musculairement : car nerveusement, c'est autre chose), *mais qu'il devient de plus en plus ennuyeux*. »

Et ceci est vrai, non seulement des métiers manuels, mais aussi des professions dites libérales, où la tâche à remplir, grâce à la spécialisation du travail, exige de moins en moins des difficultés mentales à vaincre, mais devient d'une monotonie croissante, notamment dans les administrations publiques ou privées. Il y a de moins en moins de force musculaire ou cérébrale à dépenser, puisque les forces physiques et chimiques en tiennent lieu ; mais la tâche à remplir est de plus en plus monotone et obsédante. Et voilà pourquoi on ne chante ni ne siffle dans les usines ni dans les bureaux de la bureaucratie moderne, comme on faisait dans le moulin rustique ou la ferme ou la boutique d'autrefois.

Et, parce que d'une tristesse en naît une autre, en même temps que la besogne de chacun s'est faite plus monotone, ses besoins sont devenus plus variés. Chez le travailleur d'autrefois, le cycle des travaux était suffisamment ample et varié, et le cercle des besoins très étroit ; chez le travailleur d'aujourd'hui, le cycle des travaux s'est rétréci et uniformisé, et le cercle des besoins s'élargit indéfiniment. A l'*uniformisation croissante du travail* s'oppose, en une antinomie aiguë, la *diversification croissante du désir*. — Qui résoudra la difficulté ? Ce ne seront point les utopies socialistes, ni la diminution des heures de travail, ni la multiplication des heures de loisir, heures d'oisiveté, mauvaises conseillères.

VIII. — Une étude sympathique de M. Romain Rolland *(Revue de Paris*, 15 janvier 1903) sur M. Vincent d'Indy, un des maîtres musiciens de l'Europe actuelle, dont le nom sera associé dans l'histoire non seulement à de beaux ouvrages mais à de grandes œuvres : à la *Société nationale de musique*, qu'il préside, — à la *Schola cantorum* (dite autrefois de Saint-Gervais, avant la mesure qui lui a fermé les portes de la vénérable église), qu'il a fondée avec Charles Bordes et qu'il dirige, — à la jeune école musicale française, à cette pléiade d'artistes savants et novateurs dont il est en quelque sorte le frère aîné et qu'il a soutenus de son exemple et de son aide, durant les premières années, les plus dures, de la lutte, — à tout ce mouvement musical qui travaille le monde depuis la mort de Franck, le musicien de la foi, dont il fut le disciple et le champion, et de Wagner, âme si tourmentée mais si profondément pénétrée de pensée chrétienne, — à ce renouveau de la musique du moyen âge et de la Renaissance, qui voit dans l'expression de l'âme son unique raison d'être et son but. — « De cette évolution artistique, M. d'Indy a été chez nous le principal représentant. Par son action, son exemple, ou son esprit, il fut un des premiers éducateurs musicaux de la France actuelle. Il a plus fait, pour le progrès de notre musique, que tout l'enseignement officiel des Conservatoires. Un jour viendra où, malgré toutes les résistances, par la seule force des choses, un tel homme prendra la place qui lui appartient à la tête de notre organisation musicale française. »

Quand l'art atteint une certaine hauteur, il ne se sépare plus de l'âme. L'art pour l'art, l'écriture artiste, est pour des esprits vulgaires. L'art en M. d'Indy ne se sépare pas de sa foi. Sa marque essentielle, c'est le caractère moral et religieux de sa personnalité. Là est son intérêt exceptionnel, entre tous les artistes contemporains. L'idéal de l'artiste n'est pas différent de l'idéal chrétien ; et il le proclamait fièrement dans son discours d'inauguration des cours de la *Schola* (novembre 1900) :

Maneant in vobis Fides, Spes, Caritas,
Tria hæc : major autem horum est Caritas.
Qu'en vous demeurent ces trois vertus :
Foi, Espérance, Amour :
Mais la plus grande des trois, c'est l'Amour.

« L'artiste doit avant tout avoir la *Foi*, la foi en Dieu, la foi en l'Art : car c'est la Foi qui l'incite à *connaître*, et, par cette connaissance, à s'élever de plus en plus sur l'échelle de l'Etre, vers son terme qui est Dieu.

« L'artiste doit pratiquer l'*Espérance ;* car il n'attend rien du temps présent ; il sait que sa mission est de *servir*, et de contribuer par ses œuvres à l'enseignement et à la vie des générations qui viendront après lui.

« L'artiste doit être touché de la sublime *Charité*, « la plus grande ; » *aimer* est son but, car l'unique principe de toute création, c'est le grand, le divin, le charitable *Amour*. »

Est-ce un moine du moyen âge qui parle ainsi ? et se croirait-on en plein Quartier-Latin de Paris, à l'Exposition terminale du XIXe siècle, devant un auditoire soulevé d'enthousiasme ?

« Le principe de tout art est d'ordre purement religieux » : tout le reste est déviation. L'histoire de l'art pourrait se diviser en deux périodes : *avant*, et *après l'Orgueil*. — « Dominé par la foi chrétienne, le redoutable ennemi de l'homme, l'Orgueil, s'était rarement manifesté au moyen âge dans l'âme de l'artiste. Mais, avec l'affaiblissement des croyances, avec l'esprit de Réforme appliqué presque en même temps à toutes les branches du savoir humain, nous voyons reparaître l'Orgueil, nous assistons à sa véritable Renaissance. »

Et M. d'Indy proscrit l'esprit de la Renaissance, qui, grâce à Dieu, n'a point envahi les grands musiciens du XVIe siècle ; car la Renaissance, en musique, n'a commencé qu'au XVIIe siècle. Il proscrit « la Renaissance, dont les tendances pleines de prétention et de vaine personnalité firent subir au développement de tous les arts un arrêt dont nous souffrons encore... »

Avec la Renaissance, il confond la Réforme, rendue responsable de tous les excès de l'individualisme : « Guerre au particularisme, s'écrie-t-il, ce fruit malsain de la déviation protestante ! » — « Nous sommes un peuple qui chante, » disait Luther ; et la Réforme n'a pas supprimé tous chants ni tous musiciens en Allemagne ; mais comme elle les a refroidis ! et quel abîme, de la raideur solennelle de la musique allemande à la grâce vivante de l'Italie ! « Les oratorios de Händel, écrit M. d'Indy, sont glacés, et, disons le mot, franchement fastidieux[1]. » Bach lui-même, s'il est grand, ce n'est pas « *en raison de*, mais *malgré* l'esprit dogmatique et desséchant de la Réforme. »

Quant au judaïsme (car il y a, en art comme en politique, une « époque judaïque »), c'est à lui que M. d'Indy impute tous les ridicules de la mode et les défaillances du sens moral. La Foi est tout, en art ; et le judaïsme, qui ne vise qu'à amuser, étourdir les peuples chrétiens, est dissolvant de toute foi. C'est à la musique judaïque certainement que M. d'Indy songeait en écrivant ces lignes admirables :

Il faut un but dans la marche progressive des modulations, comme dans les diverses étapes de la vie. La raison, la volonté, la foi, qui guident l'homme dans les mille tribulations de la vie, guident pareillement le musicien dans le choix des modulations. Aussi les modulations inutiles et contradictoires, la fluctuation indécise entre la lumière et l'ombre, produisent-elles sur l'auditeur une impression pénible et décevante, comparable à celle que nous inspire un pauvre être humain, faible et inconsistant, ballotté sans cesse entre l'Orient et l'Occident, au cours d'une lamentable existence, sans but, sans croyance.

Il n'y a pas de foi sans prosélytisme. Tout art qui est une foi, fait école. L'art pour l'art est un égoïsme monstrueux. M. d'Indy a foi au devoir absolu, pour l'art, d'enseigner les hommes, et à la vertu efficace de cet enseignement. — « A la base de tout art, dit-il, est cette condition essentielle : l'enseignement... Le but de l'art n'est pas le profit, ni même la gloire ; le vrai but de l'art est d'enseigner, d'élever graduellement l'esprit de l'humanité, de *servir*, en un mot, dans le sens du sublime DIENEN que Wagner met dans la bouche de Kundry repentante, au troisième acte de *Parsifal*. »

Et M. d'Indy *sert* ; il se dévoue ; et c'est par son dévouement, rayonnement de sa foi, qu'il a conquis une place aussi incontestée dans l'art. Milton a dit que le vrai poète se distingue par cela que

[1] L'arrêt est un peu sec. « Fastidieux », Händel, oui, en ce sens qu'il n'a pas la variété infinie, ni la richesse, ni la souplesse de Mozart, ou de Haydn, ou de Beethoven (tous trois catholiques) : mais, dans sa monotonie, quelle force et quelle puissance ! et quelle science du développement symphonique d'un thème ! une science qui se laisse plus facilement voir et analyser chez Händel que chez d'autres, artistes plus complets et plus vivants, mais qui par cela même est plus accessible aux débutants. Bourdaloue, lui aussi, est moins varié que Bossuet. Corneille est moins varié que Racine. Händel et Mozart, c'est bien un peu Corneille et Racine. Corneille, à la longue, finit par sembler « fastidieux », lui aussi. — Voir l'étude sur « *la cantate et l'oratorio* », publiée *(Revue des Deux Mondes*, 1er août 1902), par M. Camille Bellaigue, le prince de la critique musicale d'aujourd'hui et grand admirateur lui-même du plain-chant grégorien :

« Händel est le musicien d'Israël et de tout Israël : de ses capitaines, de ses prophètes, de son peuple et de son Dieu... On rapporte qu'après la première exécution du *Messie*, un grand seigneur étant allé féliciter Händel et le remercier du plaisir qu'il venait de causer à l'assistance : « Je serais bien fâché, milord, répondit-il, si je ne faisais que plaisir à l'humanité : je prétends la rendre meilleure. » — Il la rendrait *héroïque*, si l'humanité savait entendre ses chants. Un journal du temps a dit de l'oratorio de *Saül* « que cette musique mériterait d'être conservée rien qu'à cause de son étonnante puissance à *soulager la douleur par la glorification de la douleur*. » Le mot de *glorification* résume assez bien le génie de Händel. Par lui tout devient rayonnant et splendide. Glorieuse est la douleur de Samson aveugle ; glorieuse encore est sa mort. C'est dans le mode majeur que retentit la marche accompagnant ses funérailles, et ce mode seul est le signe d'un trépas sans faiblesse. Un *lamento* mineur la précède : la foule gémit et pleure ; mais, quand le mort lui-même paraît, alors le majeur éclate. L'héroïsme des héros lui survit, et cela fait penser à certains traits de Bossuet : *On trouve tout consterné, excepté le cœur de cette princesse*. »

Sur la première page du *Messie : Consolamini, populo meus :* « C'est à toutes les races que s'adresse l'ordre d'espérer. Et les trois ou quatre notes qui l'édictent ont une telle ampleur qu'elles semblent porter en elles et comprendre pour ainsi dire, en leur courbe immense, tout le bienfait de la rédemption et le salut du monde entier. »

« Il (Händel) écrit certains airs, comparables pour la taille, et je dirais volontiers pour la plastique, aux fresques de Michel-Ange. Si les prophètes de la Sixtine avaient une voix, j'imagine que c'est du Händel, — et les airs du *Messie*, — qu'ils chanteraient. »

« C'est une espèce de prodigieux plafond musical que le célèbre *Alleluia* (du *Messie*). Tel autre chœur, moins fameux, serait digne de la même renommée, pour des raisons et des beautés de même nature : je veux parler de l'acclamation multipliée à l'infini, sur les paroles de l'Apocalypse : *A lui toute puissance, tout honneur, toute force...* (Chœur final du *Messie*). Il y a là comme une surabondance ou plutôt une surenchère prodigieuse de sons et de cris, un redoublement continu d'éloquence et d'enthousiasme. On comprend qu'en peignant à grands traits, et comme à coups de brosse, de pareilles apothéoses, Händel ait cru voir le ciel ouvert et *le grand Dieu lui-même*. Il ne disait pas *le bon Dieu*, ...sensible qu'il fut toujours à la grandeur plutôt qu'à la bonté. — C'est pour cela que, par le sentiment, sans parler ici de la forme, un chef-d'œuvre comme le *Messie* de Händel n'a rien de commun avec un chef-d'œuvre tel que la *Passion* de Bach. L'un est hébraïque et l'autre chrétien. Dans le *Messie*, le Christ est annoncé, promis ; à peine est-il aimé. Il l'est pourtant quelquefois. La petite pastorale de Noël accueille tendrement l'Enfant Jésus. La cantilène fameuse : *Il garde ses ouailles*, dessine en traits doux et purs la figure du Bon Pasteur... Mais, le *Messie*, en somme, demeure un chef-d'œuvre de chaleur moins que de lumière, et de foi plus que de piété... Mais une *foi* qui transporte vraiment des montagnes sonores, car la masse de cette musique n'a d'égale que sa mobilité... Cette musique a des clartés qui vont jusqu'à l'évidence, et des affirmations qui donnent la certitude : *Je sais que mon Rédempteur vit*... Qui donc en douterait encore ayant entendu cet air ?

« On rapporte que Beethoven, sur le point de mourir, désigna du doigt les partitions de Händel, qu'il venait de recevoir, et dit : *Là est la vérité*. — Il ne dit pas : *Là est l'amour*. »

sa vie est son meilleur poème. Des œuvres magnifiques ont attiré à M. d'Indy, de longue date, l'admiration des connaisseurs : le *Chant de la Cloche*, *Wallenstein*, *Fervaal*, et tout récemment, l'*Etranger*, « action musicale en deux actes » (représenté pour la première fois à Bruxelles, au Théâtre de la Monnaie, le 7 janvier 1903)[1]. Mais combien plus haut parle l'exemple de sa vie!

« Le meilleur de ses enseignements, conclut avec émotion M. Rolland, c'est sa vie. On ne dira jamais assez la noblesse et le désintéressement de cette vie, tout entière dévouée au bien de l'art et des artistes. Quand ce ne serait pas trop de toutes ses forces pour la création de son œuvre personnelle, M. d'Indy ne cesse de consacrer aux autres son travail et son temps. Franck donnait des leçons pour vivre. M. d'Indy en donne pour le plaisir d'instruire, de servir son art, et d'aider ceux qui l'aiment. Il dirige des écoles, accepte, recherche presque les travaux les plus ingrats, mais les plus nécessaires, de l'enseignement. Ou bien il s'applique pieusement à l'étude du passé, à la résurrection de quelque vieux maître. Il semble qu'il trouve tant de joie à ouvrir une jeune intelligence au sens de la musique, ou à réparer les injustices de l'histoire envers un grand artiste oublié, qu'il s'oublie presque lui-même. A quelle œuvre, à quel artiste, à quel travailleur, dignes d'intérêt, ou lui paraissant l'être, a-t-il jamais refusé ses conseils et son aide? J'ai moi-même souvent éprouvé la bonté de ce charmant et modeste artiste, et je lui en ai gardé une profonde gratitude. »

[1] *L'Etranger* est une « action » symboliste entre deux personnages sans nom précis (l'un s'appelle l'Etranger et l'autre Vita), sur une côte quelconque de France, au bord de l'Océan. Les marins reviennent au port ; pêche mauvaise. Seul, l'Etranger a été plus heureux : on le jalouse. Au soir, l'*Angelus* tinte : de jeunes ouvrières sortent de l'atelier en chantant une ronde populaire. L'une, Vita, se sent attirée vers l'Etranger, lui parle : sympathie profonde, mais secrète : Vita est fiancée, l'Etranger ne veut pas lui briser son bonheur et feint la froideur ; Vita froissée cherche à le blesser, l'Etranger se trahit : « Mais maintenant qu'il a avoué, il ne la reverra plus, et il lui dit adieu. » — Au second acte, passage du réalisme au symbolisme (comme dans Wagner, — ou dans Gœthe) : « Mon nom? je n'en ai pas. Je suis Celui qui rêve. Je suis Celui qui aime. Aimant les pauvres et les inconsolés, rêvant le bonheur de tous les hommes frères, j'ai marché à travers bien des mondes... Où donc t'avais-je vue avant de te connaître?... Partout je t'ai trouvée, partout je t'ai aimée, car tu es la pure Beauté, l'immortel Amour! » Il a échappé à tous les naufrages par la grâce d'une émeraude miraculeuse, l'émeraude qui brillait jadis à l'avant de la nef qui porta Lazare, sans barre, sans voile, sans rame... Mais, de l'instant où il laisse échapper l'aveu irrémédiable à Vita, il n'a plus aucun pouvoir sur le talisman, il redescend au rang des autres hommes, il remet l'émeraude à Vita, qui la lance dans les flots, soudain émus en houle menaçante. Les barques rentrent en hâte; une d'elles va se briser contre la côte, nul n'ose se risquer, l'Etranger monte dans un canot, Vita y saute avec lui, une lame de fond gigantesque s'abat sur le môle, tous reculent effrayés, le silence se fait, un vieux marin entonne le *De Profundis*, que la foule reprend...

Tout est très noble dans cette œuvre. La mission de l'Etranger, le dévouement à l'humanité malheureuse, y pénètre tout. Un seul instant l'Etranger s'est oublié : il a oublié non pas sa mission mais seulement la condition même qui lui permet de la remplir, la domination parfaite de soi-même. Mais il rachète cet oubli par sa mort.

M. d'Indy a si bien voulu imprégner toute sa partition d'une atmosphère surnaturelle et mystique, que le thème essentiel en est une mélodie tirée du *Mandatum* du jeudi saint, sur ces paroles : *Ubi caritas et amor, Deus ibi est.* Rêvez maintenant des merveilleuses richesses qu'il fait surgir de cette simple phrase, lui qui, dit M. Ad. Jullien, « n'a pas son égal, à présent, pour manipuler la pâte orchestrale et qui pousse au suprême degré l'art de tirer des leitmotive tout ce qu'ils peuvent donner, en les prenant dans leur forme embryonnaire, en les développant, en les conduisant graduellement à leur maximum d'intensité... »

IX. — Le concours le plus actif de M. d'Indy était d'avance assuré à la nouvelle Association qui vient de se fonder en 1902 sous le titre de *l'Art sacré* et qui a pour but « de développer en France la culture des différents arts au point de vue de leurs rapports avec le culte catholique. »

Les moyens d'action de l'Association seront notamment : l'établissement d'un office central, servant de lien entre toutes les institutions s'occupant d'art religieux ; la publication d'un bulletin périodique ; l'organisation de concours, d'expositions et de congrès ; l'organisation de cours et de conférences à Paris et dans les départements ; la fondation, dans les principaux centres intellectuels, d'instituts d'enseignement supérieur de l'art chrétien[1] ; etc.

Un mouvement très intense en faveur du développement de l'art chrétien dans le sens de ses plus pures traditions s'accentue, en ce moment, en divers pays d'Europe (Allemagne, Angleterre, Suisse) et particulièrement chez les protestants. L'Association de *l'Art sacré* ne voudrait pas voir les catholiques, ceux de France surtout, rester en retard. Elle a adressé un appel très éloquent à tout l'épiscopat d'Europe. Elle a eu la gloire et le bonheur de mettre, au bas de cet appel, les plus hautes signatures : de l'Académie Française, MM. Brunetière, A. de Mun, Costa de Beauregard, G. Boissier, le marquis et le vicomte de Vogüé ; de l'Institut, MM. Luc-Olivier Merson, Léopold Delisle, le prince d'Arenberg, Ed. Aynard, Paul Dubois, directeur de l'Ecole nationale des Beaux-Arts, Th. Aubin, directeur du Conservatoire national de musique, Roty, Chaplain, J. Guiffrey, Héron de Villefosse, etc. ; MM. V. d'Indy, G. de Jaer, André Hallays, P. de Nolhac, Ruprich-Robert, Carolus Duran, J. Laurentie, Marc Sangnier, etc. — Avec l'approbation de S. E. le cardinal Richard, elle ouvre à Paris une école d'architecture et d'archéologie sacrée, « exclusivement réservée aux ecclésiastiques envoyés par leurs évêques, en vue de se préparer au professorat dans les séminaires et à

[1] A ceux de nos confrères qui sont éloignés des centres artistiques, nous ne saurions trop recommander la Revue *l'Art sacré*, qui est une merveille non seulement de goût, mais, ce qui est plus rare, de pédagogie. Il arrive trop souvent que les cours d'archéologie sont un peu négligés dans nos séminaires ; mais nous sommes persuadés que même les plus novices trouveront bonheur et profit à la lecture de *l'Art sacré*, où l'excellente tenue de l'illustration répond au texte. (5 fr. par an ; le n°, 0 fr. 50 ; bureaux à Versailles, 69, rue de l'Orangerie).

La nouvelle Association comprend des membres de droit, des membres adhérents, des membres actifs, des membres d'honneur. Les membres adhérents paient une cotisation d'un franc par an ; les membres actifs, de dix francs.

Pour tous renseignements, s'adresser à M. G. de Jaer, consul honoraire, rue Bonaparte, 53, Paris (VI[e]).

toutes les missions qui leur seront confiées pour aider au relèvement de l'art chrétien. » — Napoléon, entrant à Notre-Dame de Chartres, disait à son entourage : *Un athée ne doit pas se sentir à l'aise ici!* Il faudrait que ce mot « puisse s'appliquer à tous les édifices religieux, si modestes fussent-ils ; mais pour cela il est indispensable d'éviter à l'avenir de les encombrer d'objets qui, bien loin d'inspirer la piété, provoquent plutôt de fâcheuses remarques sur la mentalité des catholiques. »

De plus en plus, la société laïque s'ingénie à répandre les connaissances esthétiques. Revues et cours spéciaux se multiplient. Les instituteurs de toutes les communes de France vont être mis à même de faire des conférences à l'aide de projections. Il faut que le curé trouve son mot à dire. L'art est de Dieu et mène à Dieu : il faut que le prêtre en puisse redresser les déviations. — « L'art est un langage qui s'adresse à tous, aux plus grands comme aux plus humbles. L'Eglise a pendant des siècles admirablement usé de ce langage pour l'édification des masses. Pourquoi ne le réapprendait-elle pas aujourd'hui ? Et de combien ne grandirait pas le prestige du prêtre, s'il pouvait devenir, partout où il est envoyé, l'apôtre du beau, comme il est déjà l'apôtre du bien ! »

X. — Des sommets les plus purs de l'art nous tombons au plus profond de l'abîme où puisse sombrer une âme humaine, avec la dernière production de M. Anatole France, *Histoire comique* (publié dans *Revue de Paris*, 15 décembre 1902, 1er et 15 janvier 1903). Nous sommes peu au courant de cette sorte de littérature, et les gens avisés souriront peut-être de notre étonnement : mais nous n'eussions pas imaginé que l'obscénité pût descendre jusque-là, sous la plume d'un homme qui peut prétendre à un nom dans la littérature. Si l'obscénité *ex professo*, étalée, voulue, cherchée avec un cynisme inouï, existe quelque part, c'est là. Cette cabotine nue qui, en de longues pages, analyse et chante sa nudité... Dans *La Terre* de Zola, celui de ses romans qui a soulevé la répulsion même de gens qui jusque-là avaient admiré l'auteur, il n'y a rien qui approche de ceci. — M. France a été longuement étudié ici en 1897 (p. 246-252). Nous indiquons simplement d'un mot la donnée de sa nouvelle œuvre : une cabotine et un jeune gentilhomme, dans une maison isolée, le soir, au moment de se mettre au lit... Sous les fenêtres, un cabotin, amant de la cabotine : « Ecoutez... Je vous défends d'être l'un à l'autre. C'est ma dernière volonté. Adieu, Félicie » ; et il met dans sa bouche le canon du revolver... Et ils ne seront jamais en effet l'un à l'autre. Le spectre du mort se dressera toujours, chaque fois, au moment du péché, devant Félicie.

Et, comme intermède, les dissertations de philosophie nihiliste chères à l'auteur ; par exemple, le déterminisme universel du docteur Socrate :

Appeler un malheureux à répondre de ses actes !... Mais... tous nos mouvements, causés par des mouvements antérieurs de la matière, sont soumis aux lois qui gouvernent les forces cosmiques, et la mécanique humaine n'est qu'un cas particulier de la mécanique universelle.

Il montra de la main une armoire fermée :

— J'ai là, en bouteille, de quoi transformer, abolir ou exaspérer la volonté de cinquante mille hommes.

— Ce ne serait pas de jeu, objecta Pradel.

— J'en conviens, ce ne serait pas de jeu. Mais ces substances ne sont pas essentiellement des produits de laboratoire. Le laboratoire combine, il ne crée rien. Ces substances sont éparses dans la nature. *A l'état libre, elles nous enveloppent et nous pénètrent, elles déterminent notre volonté :* elles conditionnent notre libre arbitre qui n'est que l'illusion causée en nous par l'ignorance de nos déterminations.

— Qu'est-ce que vous dites ? demanda Pradel ahuri.

— Je dis que la volonté est une illusion causée par l'ignorance où nous sommes des causes qui nous obligent à vouloir. Ce qui veut en nous, ce n'est pas nous, ce sont des myriades de cellules d'une activité prodigieuse, que nous ne connaissons pas, qui ne nous connaissent pas, qui s'ignorent les unes les autres, qui se brûlent aussitôt formées, et qui pourtant nous constituent. Elles produisent par leur agitation d'innombrables courants électriques que nous appelons nos passions, nos pensées, nos joies, nos souffrances, nos désirs, nos craintes et notre volonté. Nous nous croyons maîtres de nous, et seulement une goutte d'alcool excite, pour les engourdir ensuite, ces éléments par lesquels nous sentons et voulons...

XI. — Il a été fait bruit, en janvier dernier, autour d'une découverte qui n'aurait tendu à rien moins qu'à réhabiliter l'alcool. C'est du moins ainsi qu'elle fut présentée par M. Duclaux, dans les *Annales de l'Institut Pasteur*, en un article intitulé : *L'alcool est-il un aliment?* (Voir aussi *Temps* du 4 et du 18 janvier ; *Débats* du 15 janvier ; *Revue des Deux Mondes* du 15 février, par M. Dastre).

L'alcool est-il un aliment traversant le canal intestinal au même titre que la viande et le pain, et faut-il alors le traiter en ami, — ou bien est-il un ennemi, qui blesse toutes les cellules qu'il touche, et que nous devons craindre et repousser ? Voilà évidemment une grosse question, qu'on pourrait croire étudiée, et, sinon résolue, poussée au moins au même degré que pour les substances notoirement alimentaires. Quand on cherche dans cette direction, on s'aperçoit que l'alcool a été totalement négligé. On ne sait ce qu'il vaut comme aliment.

Et M. Duclaux, qui aime les procès de revision, nous dit ce qu'il croit être l'issue d'un procès de revision commencé pour l'alcool il y a quatre ou cinq ans, en Amérique. Des expériences faites, et qu'il expose avec une grande limpidité, il résulterait que, dans le régime alimentaire de trois hommes valides, on a pu sans inconvénient remplacer du beurre, des légumes ou autres aliments analogues par de l'alcool sous forme de vin et d'eau-de-vie :

Ces remplacements et ces alternances ne dépendent pas de l'état de repos ou de travail, ni d'aucune circonstance relative au consommateur. Tout est commandé par le coefficient isodynamique de l'aliment, qui reste physiologiquement le même, si la substitution se fait en

tenant compte de ces coefficients, et quand on supprime le vin dans un repas, il faut le remplacer par quelque chose...

Il est permis, poursuit-il, de dire aujourd'hui que l'alcool n'est pas un poison, mais qu'il doit être placé à côté de l'amidon et du sucre qu'il dépasse même par sa valeur alimentaire, car, à poids égal, il contient plus d'énergie... Nous devons donc lui faire nos excuses pour la façon dont nous l'avons traité jusqu'ici. L'ivresse qu'il donne ? Je sais bien, c'est le côté fâcheux. Un aliment placé à un aussi bon rang, et qui arrive si facilement dans les tissus, a les inconvénients de ses avantages. Usez : n'abusez pas.

M. Duclaux simplifie les choses, ce qui n'est pas toujours le moyen de les exprimer dans leur fidélité. Les Américains dont il célèbre la « découverte » sont MM. Atwater et Benedict. Leur travail *(An experimental Inquiry regarding the nutritive value of alcool)* ne comprend pas moins de 164 pages in-4° du tome VIII des Mémoires de l'Académie nationale des Sciences de Washington : il contient 125 tableaux relatant tous les détails numériques des expériences.

Voici comment ils posent la question.

Avec tous les physiologistes, ils assignent un triple rôle à l'aliment proprement dit : 1° constituer les tissus et contribuer à leur accroissement ; — 2° réparer les pertes de l'organisme ; — 3° fournir à l'organisme l'énergie nécessaire à l'accomplissement du travail physiologique intérieur et extérieur, et la chaleur qui en est la conséquence. — Ajoutez la formation de *réserves* par l'emmagasinement de la graisse et des hydrates de carbone.

Or, l'alcool, dépourvu d'azote, ne peut servir ni à la constitution ni à la réparation des tissus ; de plus, il ne s'emmagasine pas, et par conséquent ne prend pas de part à la formation des réserves.

Le rôle capital, presque unique, qui lui est assigné, est donc d'engendrer de l'énergie et de la chaleur, et, subsidiairement, de pouvoir servir d'élément d'épargne vis-à-vis des autres principes ternaires, graisse, sucre, fécule, etc.

Quelle est donc la valeur de l'alcool, considéré comme élément combustible énergique ?

Voici les résultats des expériences américaines :

1° Au point de vue de l'utilisation de l'énergie contenue dans les rations, la ration alimentaire *ordinaire* s'est montrée plutôt plus favorable que la ration à l'alcool (c'est-à-dire avec substitution d'alcool à un poids d'hydrate de carbone et de graisse, substitution faite d'après la valeur isodynamique de l'alcool et des principes hydro-carbonés et gras et consistant en 72 grammes d'alcool pur administrés en six doses dans les vingt-quatre heures). — Toutefois, « la différence constatée *en faveur du régime ordinaire* a été en réalité très petite, trop faible pour qu'on en puisse déduire des conclusions pratiques. De là résulte que l'énergie de l'alcool a été utilisée presque aussi bien que celle des autres principes combustibles que l'alcool remplaçait. »

2° Pour l'entretien du travailleur, c'est-à-dire au point de vue des avantages ou des désavantages que la présence de l'alcool apporte dans le régime des ouvriers qui se livrent à un travail musculaire, — à faible dose, l'ingestion de l'alcool paraît plutôt défavorable ; — à doses plus élevées, elle reste douteuse et fréquemment elle est nuisible.

Mais 3° il n'y a aucun lien entre le rôle énergétique de l'alcool étudié par les savants américains (ce sont eux-mêmes qui le notent) et les conclusions à formuler touchant l'utilité ou la nocivité de l'alcool dans le régime alimentaire de l'homme. « Sur ce sujet, pas plus qu'en ce qui regarde l'influence de l'alcool sur le système nerveux et son influence générale sur la santé et sur le bien-être de l'homme, nos expériences n'apportent aucun renseignement. »

Voilà où se réduit ce fameux « procès de revision. » Un peu d'alcool peut remplacer dans la ration les graisses ou les hydrocarbones. C'est ce que tout le monde savait. Il les remplace plutôt désavantageusement ; il donne moins de forces que le sucre, et, comme on dépasse la dose alimentaire, il en retire vite. Si l'on ne dépassait pas la dose, si l'on n'absorbait que juste la dose qui peut être utilisée dans l'économie, il ne serait pas nocif (ce qui ne veut pas dire qu'il vaudrait autre chose). Malheureusement cette dose est très faible ; et au delà, il n'est plus oxydé et donc agit comme toxique.

C'est le cas d'ailleurs pour tous les aliments. Tous les aliments sont toxiques : pris à trop fortes doses, ils ne sont plus assimilables, leurs toxines agissent et deviennent dangereuses pour l'organisme. Même la viande est dans ce cas. Seulement la viande peut être tolérée en quantité très appréciable pour nos appétits ; l'alcool, en quantité extrêmement minime : au delà, toxique. (Voir, sur l'alcoolisme, l'étude parue ici en 1899, p. 545-563).

XII. — M. Victor Bérard étudie, avec son éclat fait de précision, le Vénézuéla *(Revue de Paris,* 15 janvier 1903). Avant les exploits de la flotte allemande, le Vénézuéla avait contre lui toute l'opinion du monde civilisé : banqueroutier et bandit, son gouvernement jouissait de la mésestime universelle. L'empereur Guillaume II vient de lui rendre un peu de la sympathie et de l'indulgence qui accompagnent toujours la pitié.

Depuis que le Vénézuéla existe, il fut toujours banqueroutier, non par misère, pénurie ou accident, mais parce que son administration ne fut jamais qu'une forme de banditisme et que la banqueroute était le fruit nécessaire de tout un système gouvernemental. Ancienne colonie espagnole[1], affranchi par Bolivar (1817), le Vénézuéla

[1] Les embouchures de l'Orénoque furent reconnues par Christophe Colomb en 1498, lors de son troisième voyage. Il ne put débarquer, devant l'attitude hostile des Caraïbes. L'année suivante, Americ Vespuce et Ojeda longeaient toute la côte, du golfe de Paria au lac de Maracaïbo ; et à la vue des vastes espaces inondés, des villages lacustres, des cases indiennes construites sur pilotis, leur pensée se reportant vers Venise et ses lagunes, ils donnèrent à ce pays submergé le nom gracieux de *Venezuela*, « petite Venise. »

fit d'abord partie de la grande république de Colombie qui, sur la mer des Antilles et sur l'océan Pacifique, entre les Guyanes et le Pérou, comprenait un territoire sextuple de la France. Après treize ans d'union, la Grande Colombie se scinda en trois républiques : Equateur, Colombie (ou Nouvelle-Grenade), Vénézuéla (1830). La part de la dette commune qui échut au Vénézuéla fut de quatre à cinq millions de francs : il ne les paya jamais. 1840, emprunt pour service des intérêts échus ; 1847, banqueroute ; 1851, seconde banqueroute ; 1859, accord provisoire et emprunt ; 1860, banqueroute ; 1862, emprunt ; 1864, emprunt ; 1874, 1876, 1880, consolidations et réductions d'intérêts ; 1883-1889, la dette monte à 112 millions ; 1892, révolution ; 1895, affaires fâcheuses d'eaux et de chemins de fer : nouvel emprunt, fait cette fois en Allemagne.

Les emprunts précédents avaient été faits en Angleterre, à des conditions fort onéreuses : taux de 6 à 7 0/0, et sur un type variant de 60 à 63 0/0, c'est-à-dire que les prêteurs ne versaient que 60 francs pour 100 francs. — En 1896, l'Allemagne offrit au Vénézuéla un prêt de 50 millions de bolivars (francs) au taux de 5 0/0 et au type de 80 0/0, prêt qui d'ailleurs ne devait être que la première opération d'un plan d'ensemble : l'Allemagne, en quête de marchés, avait jeté son dévolu sur le Vénézuéla.

Terre extrêmement riche en effet et dont on ne saurait exagérer les possibilités. D'autres *goldfields* à l'heure actuelle attirent nos convoitises et détournent l'attention de ces *eldorados* de l'Amérique espagnole. L'Afrique accapare nos activités et l'Amérique du Sud reste pour nous un continent aussi inconnu que l'était l'Afrique pour nos grands-pères. Le jour où elle s'organisera et s'ouvrira à une mise en valeur méthodique, le Vénézuéla tiendra l'une des premières places. Aucun autre pays de l'Amérique du Sud, ni peut-être du monde, n'offre un ensemble de conditions aussi favorables ; par l'étendue de ses territoires (triples de la France), par la diversité de ses régions et la variété de ses climats, par l'abondance de ses eaux, la fertilité de son sol et la multiplicité de ses mines (sels, métaux, gisements de houille et de pétrole non encore explorés), il pourra quelque jour nourrir une centaine de millions d'hommes, tandis qu'il n'en compte aujourd'hui que deux millions et demi [1]. Ici toutes les formes de l'activité humaine trouvent des conditions exceptionnelles de succès. Ce n'est point ici une terre de noirs ou de jaunes : l'Européen se sent chez lui dans ces montagnes tempérées.

Trois bandes parallèles, du nord au sud, entre la mer des Antilles et la plaine des Amazones : — *au nord*, tout le long de la mer, la chaîne extrême des Andes et ses deux pentes maritimes et continentales, avec toutes les cultures européennes et tropicales échelonnées en la variété complète des climats ; — *au centre*, entre le pied continental des Andes et la rive gauche de l'Orénoque, zone des *savanes* offrant aux innombrables troupeaux des prairies sans limites et sans hiver ; — *au sud*, de l'autre côté de l'Orénoque, vers les collines des Guyanes et les marécages de l'Amazone, les forêts encore inexplorées qui demain, dans le monde transformé par l'automobilisme, acquerront peut-être un rôle mondial grâce à leurs caoutchoutiers.

Or, seule la zone du nord, la zone maritime est aujourd'hui ouverte au travail humain. Le reste, savanes et forêts, est désert. — Et cependant, c'est cette zone du nord, le pays des Andes, qui est le plus difficilement accessible : il a fallu 38 kilomètres de lacets et de pentes vertigineuses au railway qui monte de la mer à la capitale Caracas, à quelques kilomètres de la mer à vol d'oiseau, mais à mille mètres d'altitude. Les deux autres zones au contraire, centre et midi, seraient beaucoup plus faciles à aborder, grâce à la grande route naturelle de l'Orénoque qui, sur une longueur de 2.400 kilomètres, en a plus de 2.000 de navigables, sans compter son affluent, l'Apure, qui, long de 1.200 kilomètres, est navigable sur un millier et renouvelle, par ses inondations périodiques, les prodiges de fertilité du Nil, avec cette différence que le Nil traverse souvent un désert de sables, tandis que de toute part l'Apure possède un magnifique arrière-pays de terre cultivable.

Mais toutes ces richesses jusqu'aujourd'hui ne servent qu'aux millions de bestiaux paissant à l'état presque sauvage, abattus seulement pour leur peau. Plantation espagnole au début, le Vénézuéla est resté plantation espagnole, semis de villes et de fermes isolées le long de la mer, sur le talus ou dans les vallées des Andes. Plantation espagnole aussi que la population en ce pays de races conquises ou asservies, mais non assimilées : quelques îlots castillans clairsemés parmi une foule bigarrée de métis, de nègres et d'Indiens autochtones.

En sorte que les calculs allemands se sont trouvés déçus, et d'autant plus cruellement que, par suite de l'extension énorme prise depuis 1896 par les plantations de café en Afrique, en Asie, en Amérique et même en Océanie, le café en quelques années a perdu 50 et 60 0/0 de son ancien prix.

Mais surtout, la grosse erreur de l'Allemagne, ce fut de compter sur le gouvernement vénézuélien. C'est toujours par les gouvernements que l'Al-

[1] Population du Vénézuéla en 1898 : 2.444.816 habitants, dont 25.000 créoles, et 44.129 étrangers ainsi répartis : 13.558 Espagnols, 11.081 Colombiens, 6.154 Anglais, 3.729 Hollandais, 3.179 Italiens, 2.545 Français (Pyrénéens, Corses et Juifs oranais), 962 Allemands, 232 Nord-Américains. — Budget 1901 : 37 millions. — Revenu des douanes en 1901 : 21 millions 300.000 fr. — Le bassin de l'Orénoque a environ 1 million d'habitants : il en faudrait 200 millions pour égaler la densité de la population en Belgique. — Le professeur allemand Kappf calcule que l'Europe a une superficie de 9 millions et demi de kilomètres carrés avec une population de 350 millions d'habitants, tandis que les Amériques du Sud, sur une superficie de 18 millions de kilomètres carrés, n'ont que 45 millions d'habitants.

lemagne cherche à implanter et à développer ses affaires : c'est par le Quirinal que l'industrie allemande a envahi le marché italien ; c'est par le Sultan que le commerce allemand conquiert la Turquie. A Caracas, l'Allemagne a trouvé une capitale, mais pas de gouvernement.

Car le Vénézuéla n'a jamais eu de gouvernement. Il n'a jamais été même une nation. Rien qui rappelle là-bas l'idée de personne morale avec sa conscience, son idéal, ses volontés, ses traditions propres. C'est un agrégat, mouvant et sans cesse variable, de cellules toujours indépendantes. C'est le régime toujours de la plantation espagnole, qui se perpétue indéfiniment. Chacune des plantations particulières dont la somme constitue la grande plantation vénézuélienne, a surgi dans l'isolement. Le planteur a dû vivre longtemps en dehors de toute communauté. Si plus tard il a été amené à se grouper en bourgs ou en villes, il y a porté ses habitudes d'égoïsme et de particularisme. Ces villes ne peuvent avoir que des ambitions opposées : la prospérité de l'une entraîne presque forcément le déclin des voisines. Jadis elles se disputaient les faveurs du maître espagnol; aujourd'hui elles s'arrachent les commandes du client européen. La lutte pour la vie leur enlève jusqu'au moindre sentiment de la patrie commune. Le sentiment religieux n'a pu, lui non plus, développer son action unifiante ; entravée autrefois par l'incurie ou le mauvais vouloir du gouvernement espagnol et paralysée par les déplorables exemples des grands planteurs, l'Eglise n'a cessé, depuis, d'être tenue en suspicion par les sectes [1]. Le président Guzman Blanco, qui fut vingt années durant l' « Illustrissime Américain », le *Regenerador*, le *Pacificador* du Vénézuéla, n'a trouvé rien de mieux à faire, pour développer le sentiment de l'union nationale, que de doter Caracas d'un grand temple maçonnique, espérant grouper toutes les loges autour de ce Grand-Orient vénézuélien : mais les loges ont gardé leur indépendance jalouse et le temple de Caracas n'est qu'une belle façade.

Poussière de plantations, poussière de villes, poussière de loges, jamais le Vénézuéla n'a senti le besoin d'unité. Dès les premiers jours de l'indépendance, chaque ville avec sa banlieue affirma nettement ses prétentions à rester un « Etat souverain. » Au nord, dans l'Amérique anglo-saxonne, le parti de Th. Jefferson essayait vainement d'introduire ces idées de décentralisation complète. L'Amérique espagnole les adopta tout aussitôt; et certaines constitutions de ces républiques allèrent jusqu'à spécifier qu'en cas de guerre civile entre Etats d'une même république ou entre citoyens d'un même Etat, la fédération s'engageait à la neutralité la plus complète.

[1] Le Vénézuéla compte 5 diocèses catholiques : un archevêché à Caracas et quatre évêchés à Barquisimeto, Calabozo, Guyana ou Saint-Thomas, Merida. — Les évêques sont nommés par le Congrès (Chambre des députés et Sénat réunis) avec l'approbation du Saint-Siège.

C'est ainsi que les deux millions et demi de Vénézuéliens sont répartis en vingt Etats. Des « centralistes » ont tenté de remonter le courant, d'opérer des fusions, de réduire les vingt Etats à six, par exemple : mais toujours les vieux instincts reprennent le dessus. — Evidemment, dans ce système, parlement fédéral, ministère fédéral, gouvernement fédéral, président fédéral, tout cela ne sont que des mots qui ne prennent quelque réalité que le jour où quelque homme de tête ou de main en fait sa chose personnelle, comme il arriva en Equateur sous Garcia Moreno, au Vénézuéla sous Guzman Blanco, ou aujourd'hui au Mexique, personnifié depuis vingt-six ans dans son président Porfirio Diaz.

C'est un « mot » aussi que ce terme de « révolution » appliqué à ce qui se passe là-bas. Il n'y a rien là qui rappelle nos « révolutions » européennes. En Europe, qui dit révolution dit une chose grave, insolite : ainsi, nous autres en France, nous jouissons d'une réputation fâcheuse pour avoir traversé, au cours d'un siècle, quatre ou cinq révolutions. Le Vénézuéla, depuis 1815, en est à sa cent quatrième (chiffre donné par lord Lansdowne) ; et loin d'en être blâmé, il paraît qu'on l'en admire au contraire pour son application des bonnes méthodes politiques. C'est que là-bas, locale ou fédérale, la « révolution » n'est que le moyen ordinaire, presque unique et légal, de changer non la forme, mais le personnel du gouvernement. Chez nous on met en mouvement, pour ces sortes d'opérations, toute une procédure parlementaire; en Amérique on va au plus court. — Un jeune « docteur ès lois », frais émoulu de l'Université de Caracas, rentré dans sa ville natale, trouve que la société va aux abîmes, recrute un parti toujours prêt à se former, prend dans les plantations voisines quelque bande d'Indiens, et en route pour le pillage ! On met à feu et à sac les biens et domaines du parti opposé, le « docteur » est promu « général », et s'installe au Capitole. — Cette petite révolution locale opérée, on songe à en étendre le bienfait à la fédération : en marche sur Caracas, sur la caisse fédérale. Il y a toujours, en chemin, des Indiens à enrôler, des riches à piller ou à taxer. — Cependant, contre le général révolutionnaire un général gouvernemental est envoyé : on prend contact, on s'enfuit de part et d'autre, on se retrouve; de fuite en rassemblement, l'une des deux armées finit par annihiler ou englober l'autre. Le général victorieux entre à Caracas, se fait livrer la caisse, les revenus des douanes, les dépôts des banques, lève un emprunt forcé sur tous les propriétaires et marchands, en attendant l'emprunt sur l'Europe qui, après vingt expériences, alléchée par des promesses de taux usuraires, a toujours la naïveté de croire qu'un jour elle trouvera moyen de rentrer dans son argent... Surgit un nouveau « général » ; le général précédent s'enfuit de Caracas avec les fonds disponibles, et la comédie recommence.

Et voilà comment ces excellents Allemands

sont au désespoir de l'emprunt consenti par eux en 1896 au « général » Crespo. Dès 1897, le « général » Andrade, successeur de Crespo, suspend le paiement des intérêts échus et entrave par tous moyens l'exploitation et la prolongation de la voie ferrée allemande de Caracas à Santa-Lucia. — Cependant surgit toute une série de « généraux » : Hernandez, Ramon Guerra, Pulido, Pietri. Guillaume II ne savait avec qui traiter. Surgit le « général » Castro, métis indien qui descend des Andes en mai 1899, arrive en octobre à quelques lieues de Caracas, s'installe au palais fédéral vidé de tout son numéraire, passe l'hiver de 1899-1900 en assassinats, beuveries, ripailles, dirige (1900-1902) deux expéditions contre la Colombie dont le gouvernement conservateur offusque son « libéralisme », abat quatre « généraux » surgis dans les provinces, rétablit les vingt Etats de l'ancienne république, au lieu des six Etats agglomérés par les « centralistes » (notez que déjà Andrade voulait faire la même chose et que Castro n'a pris les armes que pour empêcher cette « vivisection » de la patrie : mais Castro vainqueur change d'avis et trouve plus facile d'opprimer vingt petits Etats anémiques que six grands Etats presque adultes), se bat toute l'année 1902 contre le « docteur » Matos, ancien ministre des finances et candidat des financiers anglais et allemands, gagne le 18 octobre à la Victoria une bataille décisive.... On sait ce qui est arrivé depuis, l'intervention de trois puissances européennes, et comment, dans un avenir prochain peut-être, c'est non plus à l'Europe mais aux Etats-Unis que le Vénézuéla aura affaire. Les trois puissances intervenantes auraient voulu soumettre le litige à l'arbitrage du président Roosevelt et lier ainsi les mains aux Etats-Unis. Les Etats-Unis ont tenu à garder leurs mains libres, et l'affaire est venue devant la Cour de la Haye [1].

XIII. — Ces Républiques de l'Amérique du Sud, où la population féminine est, paraît-il, insuffisante, sont, avec les ports d'Extrême-Orient, un des grands déversoirs pour la traite des blanches. Dans une seule rue de Buenos-Ayres on a trouvé parquées 2.200 de ces malheureuses achetées en Europe par des spéculateurs. Nous avons exposé dans nos Causeries de 1901 (page 598) et 1902 comment les choses se pratiquent et ce qui rendait irrépressibles des délits commencés en Europe, en quelque village autrichien ou au plein jour de la place de Paris, poursuivis dans les ports d'Anvers, de Marseille ou de Lisbonne, et consommés seulement au-delà des mers. Comment établir les complicités ? devant quels tribunaux ? quelle juridiction saisir, celle du pays de départ, ou des pays intermédiaires, ou du pays d'aboutissement ? — Il fallait provoquer une entente entre les gouvernements, un accord international ; et c'est le but qu'a poursuivi la *Conférence* de Paris, de juillet 1902.

Les gouvernements d'Europe se sont tous fait représenter à la Conférence, sauf ceux de la péninsule des Balkans, abstention d'autant plus fâcheuse que les mêmes Juifs qui opèrent de si effrayantes razzias de jeunes filles pauvres dans les provinces orientales de l'Autriche-Hongrie, ne

[1] Sur les vraies visées de l'Allemagne en cette aventure (puisque c'est elle qui en a eu la conception et qui a entraîné l'Angleterre), toutes les hypothèses ont été faites ; et toutes sont plausibles, car il est possible qu'elle-même n'ait pas eu d'idée bien déterminée et qu'elle ait compté un peu sur l'imprévu. Il n'est pas vraisemblable qu'elle se soit lancée pour une simple question de gros sous, pour quelques millions de marks bien dépassés par les frais du prétendu blocus pacifique. Peut-être a-t-elle pensé prendre pied au Vénézuéla par une occupation temporaire indéfiniment prolongée (comme l'Angleterre en Egypte), ou encore hâter la chute de Castro et se ménager les bons offices du parti révolutionnaire. — Ce qu'il y a de sûr, c'est que, plus que tout autre pays d'Europe, l'Allemagne est victime du « *péril américain.* » Elle s'est improvisée la nation la plus industrielle de notre continent, et voilà que l'Amérique l'écrase et lui ferme tout débouché. D'où l'émotion de Guillaume II et son projet de *Zollverein* européen destiné à mettre notre continent à l'abri de la suprématie industrielle des Etats-Unis. (Voir *Ami* 1902, p. 420 et 1030). Il n'a pas abouti.

Ce que voyant, il a songé à l'Amérique du Sud. Il y a actuellement *au Brésil 250.000 Allemands*, qui forment un groupement compact, conservent leur langue maternelle et leurs coutumes, alors que les émigrés d'autres nationalités, comme les Italiens, s'assimilent rapidement (nulle part les Allemands ne veulent s'assimiler ; nous l'avons noté en 1901, pour les Etats-Unis, où ils créent, par leur irréductibilité et leur infatuation tudesque, un péril grave pour la concorde et la fusion entre les citoyens de la grande République et se font cordialement détester). — De plus, *le canal de Panama ou du Nicaragua* ouvrira de nouveaux débouchés, sera pour l'Europe centrale comme la porte de la Chine. L'Océan Pacifique deviendra le théâtre de la lutte commerciale des deux mondes, et les côtes de l'Amérique du Sud doubleront de valeur. Et c'est pourquoi l'Allemagne ne manquera aucune occasion d'y prendre pied, ne fût-ce que pour y acquérir des stations de charbon.

Déjà au cours de la guerre hispano-américaine, il y a cinq ans, l'Allemagne ne dissimulait pas sa mauvaise humeur contre les Etats-Unis. La flotte allemande gênait tant qu'elle pouvait les mouvements de la flotte américaine devant Manille. Les vaisseaux allemands franchissaient les lignes interdites, et l'amiral Dewey dut leur adresser, à diverses reprises, des observations très sèches. Il y eut des moments où les rapports entre les deux puissances furent très tendus ; Guillaume II désirait vivement acquérir des stations de charbon aux Philippines, et c'est avec dépit qu'il vit s'y hisser le drapeau étoilé.

« A mon sens, déclarait récemment l'amiral Hamilton, la prochaine guerre navale sera entre les Etats-Unis et l'Allemagne. » — Voir *Les conflits futurs entre l'Allemagne et les Etats-Unis*, par L. Delpon de Vissec *(Revue Bleue*, 28 février 1903), — et *Une première occupation allemande au Vénézuéla au XVI^e siècle*, par Gonzalès Figueiras *(Questions diplomatiques et coloniales*, 15 février 1903), curieuse histoire de dix-huit ans d'administration allemande (1528-1546) au Vénézuéla : Charles-Quint, à court d'argent, afferma en 1528 sa colonie du Vénézuéla aux Welser, les riches banquiers d'Augsbourg, les autorisant, en échange des fonds versés, à exploiter et administrer le pays à leur guise. Les Welser y envoyèrent divers aventuriers, « gouverneurs » plus soucieurs de tirer de l'or que de coloniser. Tout finit par des assassinats ; et les Welser, découragés, abandonnèrent tous leurs droits sur le Vénézuéla, qui retomba sous l'administration directe de Charles-Quint (1546). Ils n'avaient donc été que les fermiers de Charles-Quint : le bail résilié, tout était fini. Il n'y a pas, en ceci, de quoi justifier les prétentions des Allemands à des droits acquis sur le Vénézuéla, ni les éclats de voix de la presse berlinoise qui a appelé le Vénézuéla « la plus ancienne des colonies allemandes » *(Berliner Tageblatt*, 14 décembre 1902).

se trouvent pas sans doute moins à l'aise dans les montagnes des Balkans. — Hors d'Europe, le Brésil seul a répondu ; mais il est inévitable que le réseau protecteur qui va partir d'Europe n'étende pas son rayonnement au dehors et n'entrave pas un peu partout l'ignoble trafic.

Deux documents résument l'œuvre de la Conférence : ce sont le *Protocole final* et le *Projet d'arrangement administratif*, tous deux datés du 23 juillet 1902 (voir Henri Joly, *Revue Universelle*, 1er décembre 1902).

Le *Protocole* pose des principes qui vont désormais faire la loi commune des nations civilisées. Voici les plus importants :

Article I. — Doit être puni quiconque, pour satisfaire les passions d'autrui, a embauché, entraîné ou détourné, *même avec son consentement*, une femme ou fille mineure en vue de la débauche, alors même que les divers actes qui sont les éléments constitutifs de l'infraction auraient été accomplis dans des pays différents.

Donc on ne pourra plus arguer du consentement de la mineure embauchée. Et c'était en effet une énormité d'accorder une impunité légale à un tel acte. Les lois défendent à un mineur de consentir à un travail prématuré ou trop prolongé qui compromettrait sa santé physique : à combien plus forte raison doivent-elles lui défendre de compromettre sa personne tout entière! Le seul fait de recueillir un tel consentement est un délit. — Et les tribunaux, eux non plus, ne pourront plus arguer de l'incompétence qu'ils devaient jusqu'ici alléguer soit relativement à la préparation, soit relativement à la consommation du crime ; chaque Etat ne pouvait en effet connaître que d'une partie du délit, et cette partie, isolée des autres, perdait la signification qu'il eût fallu fixer pour assurer la répression. Cet état de choses va désormais prendre fin.

Il ne prendra pas seulement fin pour les mineures, car voici l'article 2 :

Doit être aussi puni quiconque, par fraude ou à l'aide de violences, menaces, abus d'autorité ou tout autre moyen de contrainte, a embauché, entraîné ou détourné une femme ou fille majeure en vue de la débauche, alors même que les divers actes qui sont les éléments constitutifs de l'infraction auraient été accomplis dans des pays différents.

Donc, encore une fois, quel que soit le tribunal appelé à statuer, il devra juger non pas une *portion* de délit, mais reconstituer l'acte total d'embauchage en tous ses éléments et avec toutes ses complicités, même réparties sur des pays différents. — Et il aura à punir, non plus seulement la fraude et la violence, mais la *contrainte*, quelle qu'elle soit.

Et pour que ces deux articles ne restent pas lettre morte, on décide : 1° que les législations des divers pays édicteront des peines suffisantes et en rapport avec la gravité du délit *(art. 3)*, 2° que les Etats se communiqueront le texte de leurs lois respectives *(art. 4)*, 3° que les délits visés par les articles 1 et 2 seront réputés inscrits de plein droit au nombre des infractions donnant lieu à *extradition (art. 5)*.

Mais que sont les lois, si l'on n'organise pas des moyens d'information et une police internationale ? C'est à quoi tend le *Projet d'arrangement administratif* ajouté au *Protocole*.

Chaque gouvernement s'engage à avoir une autorité spécialement chargée de centraliser tous renseignements sur l'embauchage des femmes ou filles en vue de débauche à l'étranger. Ces autorités correspondront directement les unes avec les autres. Elles seront tenues au courant de tout ce qui aura été remarqué de suspect dans les bureaux ou agences qui s'occupent du placement de femmes ou filles à l'étranger, dans les gares et les chemins de fer, dans les ports d'embarquement et sur les paquebots. L'arrivée de personnes paraissant évidemment être les auteurs, les complices ou les victimes d'un tel trafic, sera signalée, le cas échéant, soit aux agents diplomatiques ou consulaires intéressés, soit à toutes autres autorités compétentes. Ainsi informée, la police internationale exercera une double action : elle protégera les victimes et facilitera leur rapatriement; et elle préparera, par tous les moyens légaux, l'extradition des coupables et leur jugement par l'une des puissances intéressées [1].

Un appel a été adressé ensuite aux Etats absents de la Conférence, pour les inviter à en accepter les conclusions et à les signer.

Un autre appel a été adressé aux Etats signataires eux-mêmes, les invitant à considérer l'ensemble de ces stipulations comme un minimum.

C'est maintenant aux Parlements des divers pays à légiférer dans le sens indiqué par la Conférence. On voudrait espérer que les Chambres françaises ne seront pas les dernières à se mettre à l'œuvre. Elles déploient tant de zèle à protéger les ouvriers contre les patrons, ou les industriels et les commerçants contre la concurrence congréganiste, qu'elles ne voudront pas abandonner plus longtemps nos filles aux derniers des exploiteurs [2].

XIV. — Des ennemis de notre Œuvre de la Sainte-Enfance ont nié l'infanticide en Chine. La *Quinzaine* du 1er janvier 1903 *(La femme chinoise*, par M. Fernand Farjenel) nous apporte là-dessus quelques données.

[1] Déjà, dit M. Joly, un heureux effet de la Conférence est à constater. Soit que l'attention de la police ait été mieux avertie, soit que les juges aient interprété les lois existantes avec une plus juste sévérité, les journaux français ont annoncé, depuis la clôture de la Conférence, plus d'arrestations pour traite des blanches qu'on n'en avait vu depuis longtemps.

[2] Le Sénat français vient de voter en deuxième lecture (février) un projet de loi sur la répression de la traite des blanches, en conformité avec les formules de la Conférence de 1902.

Il y a des lois en Chine contre l'infanticide. Pour un premier infanticide, le père et la mère sont mis à la petite cangue, sorte de pièce de bois qu'on leur passe au cou, avec un petit drapeau jaune portant une inscription qui signifie : « Avis à ceux qui tuent les petites filles. » On les promène par la ville et on les renvoie après leur avoir donné la bastonnade. — A la première récidive, c'est trois mois de cangue ; — à la deuxième, soixante coups de bambou et un an d'exil hors de la province.

Voilà ce qu'édictent les lois. Une société philanthropique pour la protection de l'enfance publie des tracts illustrés rappelant ces prescriptions : et de temps à autre on peut lire des proclamations de magistrats qui recommandent de ne pas tuer les petites filles parce que « leur meurtre viole la concorde du ciel et de la terre. »

A ces proclamations se borne à peu près l'application de la loi. En fait, les infanticides de petites filles sont extrêmement fréquents et restent impunis. Le docteur Matignon, médecin de la légation de France à Pékin, estime que le nombre en est d'environ 45 0/0 du total des naissances féminines : c'est du moins ce qu'il a constaté dans le nord de la Chine. — A l'extrémité opposée de l'immense Empire, dans une province du sud-ouest, au Seu-Tchouen, les Chinois chrétiens ont en général 55 0/0 de filles de plus que les Chinois païens ; et comme on ne voit pas pourquoi le baptême chrétien favoriserait la multiplication d'un sexe au détriment de l'autre, on peut conclure que les Chinois païens ont une tendance assez forte à détruire leur progéniture féminine.

C'est que la naissance d'une fille est en effet considérée comme une humiliation, un signe de la malédiction divine. « Quand un fils est né, écrit une lettrée du Céleste-Empire (citée dans Huc, I, p. 272), il dort sur un lit, il est vêtu de robes et joue avec des perles... Quand une fille est née, elle dort sur la terre, couverte d'un simple drap ; elle joue avec une tuile... » Un fils en effet pourra continuer la famille, rendre le culte aux ancêtres, réjouir leurs mânes, brûler sur leur tombe la monnaie de papier, leur offrir périodiquement les sacrifices alimentaires. La fille ne sera bonne à rien de tout cela ; mariée, elle passera à un culte étranger et ne connaîtra plus ses ancêtres.

Il faut donc se débarrasser des filles. On y emploie les abortifs, et dans une très large mesure ; seulement le danger est que l'on ne sait jamais sûrement si c'est d'un garçon ou d'une fille que l'on empêche la naissance. — Souvent aussi on les vend et on les expédie dans les provinces où l'élément féminin n'est pas représenté en nombre suffisant. — Mais plus ordinairement, on recourt à l'infanticide. On plonge la petite créature dans le *mou t'ong* ou tonneau de bois, sorte de vase de nécessités un peu haut qui sert aux femmes. La matrone qui s'acquitte de cette tâche a soin de verser de l'eau dans le récipient afin que la mort soit prompte ; en certains cas, elle ne prend même pas cette peine et se contente, après avoir jeté le petit être dans les ordures, de remettre le couvercle du *mou t'ong*. D'autre fois on étouffe l'enfant naissant : un coussin fait l'affaire, un assistant s'assied dessus, et bientôt on n'entend plus aucun vagissement. — Aucun honneur funèbre n'est rendu aux enfants morts, garçons ou filles : on les abandonne, et c'est ainsi qu'ils peuvent devenir la proie des pourceaux. A Pékin, des tombereaux passent dans les rues pour recevoir les cadavres des enfants en bas âge et les portent en dehors de la ville où on les plonge dans la chaux vive. — Garçons ou filles, on n'attend même pas qu'ils soient morts pour les abandonner. On les jette aux champs dès qu'ils semblent dangereusement malades, ou bien on les étend tout nus sur le sol près de la porte, quelle que soit la température, parce qu'il ne faut pas que leur esprit, auquel il n'est pas rendu d'honneurs funèbres, vienne tourmenter les habitants de la maison. Souvent aussi, on les dépose à la porte des hospices, quand il y a un hospice à proximité.

Ce que faisant, les Chinois ont l'âme sereine. Les vieilles coutumes accordent aux parents droit de vie et de mort sur l'enfant ; le Code le leur reconnaît, et les conditions que la loi y met ne sont que pour le bon ordre et pour prévenir le déficit trop rapide d'un sexe.

Avec quelle éloquence toutes ces choses nous redisent la grande, la divine aumône que fut le christianisme pour toutes les misères et toutes les faiblesses de ce monde d'abord, et pour l'enfant, la première de toutes ! et avec quelle raison l'autre jour, dans sa Conférence sur « *la question du droit de l'enfant* » (donnée à Lille le 18 janv. dernier, reproduite *in extenso* dans le *Journal des Débats* du 19), M. Brunetière s'écriait, rappelant l'étrange argument que tirent nos jacobins de ce « droit de l'enfant » pour en faire la base des revendications de l'Etat en matière d'enseignement :

> Ce droit de l'enfant, comment le contesterions-nous, nous qui savons qu'il n'est entré dans le monde occidental qu'avec le christianisme ? qu'aujourd'hui même il n'existe que dans les sociétés chrétiennes ? et nous qui commençons à craindre qu'avec l'affaiblissement de l'idée religieuse on ne le voie disparaître un jour ! Ni chez les Grecs, ni chez les Romains, l'enfant n'avait de *droit*, au sens juridique du mot, pas même celui de vivre ; et ni l'avortement, ni l'infanticide, par abandon ou par exposition, n'y étaient regardés ou en tout cas punis comme des crimes. Ils ne le sont de nos jours ni en Turquie, ni en Chine, pour ne rien dire du Congo. Et, prenons-y bien garde, Messieurs, si c'est à son origine qu'il faut essayer de combattre ou de prévenir le danger, savent-ils ce qu'ils font, et vers quelles abominations ils nous mènent, les sociologues imprudents qui s'étonnent quelquefois des sacrifices que nous faisons pour conserver nos infirmes ? « *Le droit de l'enfant !* » En vérité, Messieurs, non seulement nous le reconnaissons, mais nous le prêchons tous les jours ; nous y croyons autant, sinon plus que nos adversaires ; et j'ose ajouter que nous y croyons mieux, parce que, tandis que je les défie de me dire sur quel principe ils le fondent, nous le fondons, nous, sur cette idée que l'enfant qui vient de naître est déjà une « *personne*

morale. » Il ne l'était pas en Grèce, il ne l'était pas à Rome, il ne l'est pas en Chine, et, sans qu'il soit besoin de remonter plus haut, l'était-il, Messieurs, pour ce père philosophe qui, avant de s'ériger en mentor des enfants des autres, mettait les siens à l'hôpital ? Il s'appelait Jean-Jacques Rousseau.

XV. — Mais enfin, mettons les choses au mieux : la fillette vit. On l'élève à la maison : c'est l'œuvre de la mère, de la grand'mère, des tantes. On lui apprend le soin du ménage, les arts domestiques ; d'instruction, point : la science des caractères d'écriture est réservée aux hommes[1]. On la mène très durement : celles qui l'élèvent ont d'ailleurs été élevées de même et n'ont jamais rien su de la tendresse maternelle. Pas de caresses : le baiser passe, en Chine, pour la dernière des impudeurs. Aussi les suicides de jeunes filles sont-ils très fréquents en Chine. Les plus heureuses vivent d'une vie végétative, font la cuisine, cousent, élèvent les vers à soie, brodent ces écrans et ces nappes dont nous jouissons sans songer à ce qu'ils représentent de peines silencieuses.

Quelquefois on marie la fillette en bas âge et on l'envoie dans la famille de sa belle-mère. Mais en général les familles aisées gardent leurs enfants jusqu'à la puberté et se chargent de donner à leurs filles la beauté voulue. Or la beauté de la femme chinoise réside surtout dans son pied. Plus le pied est petit, plus elle est réputée belle. Un beau pied est un pied qui ne dépasse pas 6 ou 7 centimètres de longueur. De là, tout un travail savant de compression pour donner au malheureux pied la forme désirée. Il faut des années de souffrances et d'insomnies pour faire de petits pieds à une petite fille. La mère se met à la besogne vers la sixième année : elle replie sous la plante quatre doigts, laissant le pouce libre ; puis elle ploie le pied aussi fortement que possible, pour rapprocher le talon du gros orteil. Des bandelettes assurent et maintiennent cette déformation des membres. Ces bandelettes, la femme chinoise les gardera toute sa vie, ne les ôtant que pour les soins de la toilette. Avec cela, vous voyez ce que devient le pied de la chinoise : nu, c'est une espèce de moignon tout contourné ; chaussé, il rappelle le sabot des quadrupèdes. — Comment peuvent-elles marcher ainsi ? C'est que précisément elles ne marchent pas très bien. Le talon étant exhaussé, le poids du corps porte sur le gros orteil, ce qui les oblige à un coup de reins pour projeter en avant leur membre mutilé. On dirait d'un estropié qui avance sur des béquilles. Mais cela leur donne un air de faiblesse qui est pour l'égoïsme masculin un charme de plus. Elles sont incapables de porter un fardeau tel qu'un seau d'eau. Les femmes du peuple, qui ont à marcher, doivent desserrer de temps en temps leurs bandelettes, tandis que les femmes des mandarins et des personnages riches, qui marchent peu, peuvent jouir voluptueusement de la beauté d'un pied minuscule. — Si l'on hasarde à un Chinois quelque observation sur cet usage ridicule, il se rejette sur le corset qui déforme la taille de nos Européennes. Il a tort, sans doute ; mais avons-nous raison ?

Arrive l'époque du mariage. Evidemment il n'est pas question de demander à la jeune fille son avis, non plus d'ailleurs qu'au jeune homme. Ceci est l'affaire des parents. En principe les jeunes époux ne se connaissent pas ou sont censés ne pas se connaître avant le mariage. Quelquefois le jeune homme, curieux, réussit à soudoyer quelque matrone pour tâcher d'apercevoir celle qu'on lui destine : mais ceci se fait toujours en cachette. La jeune fille n'apporte pas de dot ; au contraire, ce sont les parents du fiancé qui paient aux parents de la fiancée une certaine somme, représentant les frais d'éducation ; moyennant quoi la jeune fille devient la chose de sa nouvelle famille et rompt tous liens avec sa famille naturelle, au point qu'elle n'y devra pas retourner même en cas de veuvage. Un des usages de la cérémonie matrimoniale exprime bien ce transfert de possession : c'est quand la jeune mariée, déballée au seuil de sa nouvelle maison, s'y voit exposée aux remarques de la parenté féminine du marié, qui donne son appréciation devant elle, sans plus de gêne que s'il s'agissait d'un cheval ou d'un buffle destiné à renforcer le bétail de la ferme.

Le mariage accompli, la jeune femme devient la chose de son mari et de toute la parenté de son mari. Elle est soumise en tout et pour tout à sa belle-mère, qui venge sur sa belle-fille les déboires dont elle-même a souffert en ses jeunes années. La belle-mère peut la tuer (ce qui arrive), et elle sera poursuivie devant les tribunaux ; mais la jeune femme n'a jamais le droit de se défendre contre elle, car ce serait un attentat à la piété filiale, et la loi chinoise est inexorable sur ce point.

On comprend, avec cela, la fréquence des suicides chez les jeunes femmes. Et l'on comprend aussi ce que nous dit l'abbé Huc (II, p. 273) : que, en certains endroits, l'excès même de leur misère a inspiré aux femmes chinoises des espérances de vie future : seulement, dans leur ignorance du christianisme, elles se jettent dans les extravagances de la métempsycose.

Il s'est formé, dit M. Huc, une secte dite des *abstinentes*, qui prend un grand accroissement, surtout dans les provinces méridionales. Les femmes qui s'enrôlent dans cette confrérie font vœu de ne jamais manger ni viande ni poisson, rien de ce qui a eu vie, de se nourrir simplement de légumes. Elles pensent qu'après la mort, leur âme transmigrera dans un autre corps, et que, si elles ont fidèlement observé le vœu des abstinentes, elles auront le bonheur de sortir de la condition des femmes et de renaître hommes... A diverses époques de l'année, les associées de la confrérie des abstinentes font des processions à certaines pagodes. Nous en avons rencontré plusieurs fois, et c'est vraiment pitié de voir ces pauvres femmes, appuyées sur un bâton et clopinant avec leurs petits pieds de chèvre, exécuter d'assez longs

[1] On commence à faire exception dans quelques villes importantes, paraît-il, à Nanking, par exemple, où environ 10 0/0 des filles fréquentent l'école. (E. Bard, *Les Chinois chez eux*, p. 51. Paris, 1902).

pèlerinages dans l'espérance de prendre, après leur mort, une bonne revanche sur les hommes.

La polygamie est légalement permise en Chine. Autrefois on ne l'accordait qu'aux mandarins et aux hommes de quarante ans sans enfants ; aujourd'hui, elle est pour tout le monde, sans distinction. Le tout est de payer les femmes secondaires, ou « petites femmes ; » et c'est ce qui fait que la polygamie, qui est de règle dans les classes riches, n'est pas très commune dans le peuple, trop pauvre pour se donner ce luxe. — Seulement, quelque soit le nombre des femmes ainsi achetées, il y en a toujours une de privilégiée, la première, la « femme de premier rang ; » et, pour sauvegarder « l'ordre » dans la famille, la loi interdit au mari de faire des mutations dans l'ordre de dignité de ses épouses :

Quiconque, dit le Code, fera descendre sa première ou principale femme à la condition inférieure, subira la peine de cents coups de bambou. — Quiconque, pendant la vie de sa femme principale, en élèvera une autre au même rang, recevra quatre-vingt-dix coups ; et dans les deux cas, chaque femme reprendra le rang que son mariage primitif lui a donné. — Quiconque, ayant une principale femme, en épousera une autre *dans la même qualité*, recevra quatre-vingt-dix coups ; ce dernier mariage sera nul et la femme retournera chez ses parents.

On devine que ces prescriptions du Code n'empêchent guère les intrigues de jalousie et les petites révolutions domestiques dans la famille chinoise. Et elles sont d'autant moins efficaces qu'en aucun cas l'épouse lésée n'a le droit d'en appeler elle-même au magistrat et de porter une accusation contre son mari : si l'accusation est reconnue fondée, elle reçoit cent coups de bambou et est bannie de la province pour trois ans ; si malheureusement elle ne peut faire suffisamment la preuve de ses dires, le juge la condamne à la mort par strangulation.

La polygamie entraîne la liberté du divorce. On peut divorcer d'abord par consentement mutuel. On divorce ensuite par répudiation : seulement il est évident que la répudiation ne peut être le droit que du mari, jamais de l'épouse. — Il y a sept causes légales qui permettent le divorce au mari : si sa femme est stérile, si elle est impudique, si elle méprise les parents de son mari (!), si elle a un penchant à la médisance (!) ou au vol, si elle est jalouse, si elle a une maladie chronique : ce qui revient à dire que le mari divorce quand il veut. En trois cas seulement, le mari ne peut invoquer les causes susdites : à savoir, si la femme a porté trois ans le deuil du père ou de la mère de son mari ; si la famille de celui-ci est devenue riche ; si enfin elle n'a plus ni père ni mère pour la recevoir.

Quant à l'épouse, elle ne peut jamais demander le divorce. Elle est en général durement traitée, souvent battue ; mais la loi ne lui reconnaît d'autre droit que la résignation. Et l'on peut dire que malheureusement la résignation lui est trop facile et que son infériorité intellectuelle, son ignorance, l'éducation reçue lui donnent une triste passivité, tel l'animal qui se courbe sous le fouet du maître. Malheur à la femme qui se séparerait de son époux sans le consentement exprès de celui-ci ! Elle aurait à subir de la main du bourreau cent coups de bambou, après quoi son mari pourrait la vendre à son gré. Le mari a beau être disparu sans donner de nouvelles, même pendant trois ans, l'épouse doit l'attendre fidèlement ; et, avec toute la fidélité possible, elle n'en devra pas moins subir sa peine, si le mari porte plainte au magistrat.

Que si elle n'a pas été fidèle..., alors c'est l'adultère ; et l'adultère de la femme, en Chine, c'est la mort, sans rémission possible. Tout mari peut tuer l'adultère et son complice. (C'est à cette morale que veulent nous ramener nos modernes romanciers et dramaturges). Il peut tuer l'adultère, mais il ne peut pas lui pardonner : car, si le bruit de la faute arrive aux oreilles du magistrat, c'est le magistrat alors qui agit, qui jette la femme en prison, lui donne la bastonnade et la vend au profit de l'État. Si le mari s'y opposait, il serait accusé de complaisance coupable et recevrait, pour ce, quatre-vingts coups de rotin.

En dépit de ces peines, l'adultère est-il fréquent en Chine ? A lire les romans chinois, il semble que oui ; et, avec la promiscuité que la polygamie amène dans les familles, comment en serait-il autrement ?

A la base de ces rigueurs, il y a une raison religieuse : c'est que l'épouse adultère commet en effet un crime contre la religion des ancêtres. Elle expose ceux-ci à n'avoir qu'un culte de fraude et de mensonge rendu par les enfants d'autrui, par des hommes qui ne sont pas du sang des aïeux.

Jusque dans la mort, la condition de l'épouse est inférieure. L'époux peut se remarier autant de fois qu'il le veut. Quant à la femme, les mœurs sont hostiles au deuxième mariage d'une veuve. Ce qu'une veuve a de mieux à faire, c'est de suivre par le suicide son époux dans la tombe. C'est un genre de mort recommandé par les livres sacrés ; et la mémoire de celle qui se soustrait ainsi à la triste nécessité de continuer sa vie dans sa belle-famille, est toujours en bénédiction. Tant il est vrai que, pour les Chinois, la femme n'est rien par elle-même, qu'elle n'a de valeur que par rapport à l'homme et qu'elle doit rester, jusque dans la tombe, sa très humble servante !

Aussi les Chinois ne comprennent-ils rien à notre conception chrétienne de la femme. S'ils ont à se trouver en rapport avec des Européens accompagnés de leur épouse, ils ne se préoccupent pas plus de celle-ci qu'on ne fait du chien qui suit son maître. Ils n'admettent pas qu'une femme tienne quelque place dans nos pensées. Il serait de la plus haute inconvenance de demander à un Chinois des nouvelles de la partie féminine de sa famille, ou de la mentionner en quoi que ce soit. S'il a à parler d'elle, il lui accolera toujours une épithète de mépris, variable d'ailleurs suivant la

politesse du personnage : le Chinois bien élevé parlera de son « insupportable crampon ; » le paysan, de sa « puante femme. »

Ils sont convaincus que des hommes qui, comme les Européens, donnent dans la société une telle place à l'élément féminin, ne peuvent pas être vraiment civilisés, et qu'une religion qui entoure la femme de la considération dont elle jouit chez nous, ne peut pas être vraie. C'est là une des choses qui choquent le plus les lettrés quand on leur explique le christianisme. Le christianisme, disent-ils, ne peut être qu'une doctrine fausse, puisqu'il veut réaliser des choses contraires à la nature : la femme est une créature plus faible que l'homme, donc inférieure, donc à maintenir en servitude.

Voilà ce que devient la femme en dehors du christianisme. Dans nos sociétés européennes, façonnées par quinze ou vingt siècles d'Evangile, nous trouvons tout simple et tout naturel de voir en elle l'égale de l'homme. Pourtant, l'humanité tout entière, laissée à elle-même, n'a cessé de protester contre une semblable prétention. Dans aucune législation en dehors du christianisme, ni avant Jésus-Christ ni après Jésus-Christ, n'apparaît l'idée d'associer l'homme à la femme pour les rendre meilleurs l'un par l'autre, ce qui est un des éléments essentiels de la définition même du mariage chrétien. Un principe constant domine les institutions de tous les peuples non baptisés : c'est la croyance à l'infériorité radicale, essentielle, de la femme. Partout elle est considérée comme n'ayant pas de destinée qui lui soit propre ; partout on pense d'elle ce que nous pensons des animaux domestiques, qu'elle est faite pour l'homme et n'a pas d'autre usage. Le monde des choses divines lui est fermé ; et si Virgile ne lui fait pas de place aux Champs Elysées, ce n'est point oubli ou distraction involontaire, c'est la traduction spontanée, exacte, du sentiment général. Il a fallu la révélation chrétienne pour élever la femme à la dignité humaine, non moins que pour faire tomber les barrières entre l'esclave et l'homme libre, entre le Juif et le Gentil, suivant la triple formule d'affranchissement et d'unité promulguée par saint Paul aux néophytes de Galatie : *Non est Judæus, neque Græcus : — non est servus, neque liber : — non est masculus, neque femina. Omnes enim vos unum estis in Christo Jesu.* (Gal., III, 28) [1].

XVI. — Par le mépris et la répulsion que nos idées chrétiennes sur la femme inspirent aux Chinois comme aussi aux musulmans et à tous les peuples non baptisés, on voit à quels obstacles humainement insurmontables l'Eglise dut se heurter dans le paganisme gréco-romain et comment le relèvement merveilleux de la femme dans les sociétés du moyen âge constituerait à lui seul une preuve suffisante de la divinité du christianisme. — La preuve à rebours est en train de se faire sous nos yeux depuis cent ans, à mesure que la société se sécularise et tourne le dos à la lumière de l'Eglise.

Nos codes, issus de la Révolution, œuvre de juristes imbus de droit païen, établissent une inégalité odieuse entre l'homme et la femme, laissant complètement, sous le régime de la communauté, les biens de la femme à l'arbitraire du mari, — déniant à la femme, même non commune et séparée de biens, les droits les plus élémentaires sur ses biens propres (elle ne peut ester en justice, elle ne peut donner, aliéner, hypothéquer, acquérir, à titre gratuit ou onéreux, sans autorisation du mari ; même le mari absent ou incapable, elle a encore besoin d'une autorisation judiciaire), — ne reconnaissant à la femme durant la vie du mari aucune autorité légale sur les enfants [1].

[1] Voir là-dessus deux admirables conférences dans le chef-d'œuvre de M. Amédée de Margerie, *De la Famille, Leçons de philosophie morale*, données à la Faculté des Lettres de Nancy. 2 vol. in-12, 5 fr. Paris, Œuvre Saint-Michel.

[1] En ces derniers temps, la législation tend à s'améliorer un peu partout, mais en France moins qu'ailleurs. En France, nous avons eu la loi du 28 mars 1881 sur les caisses d'épargne, qui donne à la femme droit de faire et retirer les placements sans autorisation ; — la loi du 6 février 1893, qui rend à la femme séparée de corps sa pleine capacité pécuniaire et morale ; — la loi du 20 juillet 1895, qui a voulu restreindre la portée de la loi de 1893, sans efficacité d'ailleurs ; — la loi du 7 décembre 1897, qui permet à la femme d'être témoin ; — la loi du 1er avril 1898, qui lui permet de faire partie d'une société de secours mutuels sans autorisation ; — depuis 1900 enfin, elle peut revêtir la robe de l'avocat.

En Angleterre, l'*act* du 18 août 1882 a définitivement institué l'égalité civile des deux époux ; — en Italie, l'épouse est, depuis 1865, dans la condition d'un mineur émancipé ; — le nouveau Code allemand et l'avant-projet de revision du Code civil belge rendent la capacité civile à la femme mariée ; — en Suisse, cinq cantons avant 1881 avaient soustrait la femme à l'ancienne tutelle et lui avaient rendu sa capacité civile ; en 1881, une loi fédérale étendit à toute la Confédération la capacité civile de la femme pour ne maintenir que la tutelle maritale ; et un nouveau projet en vue de l'unification du droit civil en Suisse (arrêté en novembre 1900) supprime cette tutelle et reconnaît à chaque époux une complète autonomie juridique, sous la seule réserve des limitations imposées par la nécessité de la vie en commun : la femme sera juridiquement l'*associée* de son mari, mais non sa servante ni son employée. « Elle l'assiste de ses conseils et de son activité en vue de la prospérité commune... Elle a le droit, quelque soit le régime matrimonial, d'exercer une profession ou une industrie, pourvu qu'il n'en résulte ni préjudice, ni péril pour la prospérité commune. » « Le mari peut faire défense à sa femme d'exercer une profession ou une industrie qui lui semble mettre en péril la prospérité commune » : mais cette défense doit être portée par les tribunaux ; et ainsi la femme est placée sous la sauvegarde des magistrats, c'est-à-dire du pays, dont les magistrats sont les représentants élus. En cas de divorce pour adultère, la loi suisse n'interdit pas absolument aux complices de s'épouser, mais « le juge fixera un délai d'un an au moins, de trois ans au plus, pendant lequel la partie coupable ne pourra se remarier. »

La *recherche de la paternité* sera libre, et il suffira d'en établir, non pas une certitude absolue, mais une probabilité très grande. Dans un cas même, il y aura présomption légale : si du 300e jour au 199e jour le défendeur a cohabité avec la mère, présomption pourtant qui pourra tomber, si, pendant toute cette période, « la mère menait mauvaise vie. » L'enfant reconnu aurait vis-à-vis de sa *mère* et de sa parenté les mêmes droits de famille et de succession qu'un enfant légitime ; mais cette plénitude d'effet ne se réaliserait vis-à-vis du *père* et de sa parenté qu'en cas de filiation présumée incon-

Mais c'est surtout en ce qui touche l'adultère que l'inégalité apparaît brutale et féroce dans notre Code pénal. L'adultère de la femme est toujours puni d'emprisonnement, minimun de trois mois, maximum de deux ans. Quant au mari, pour qu'il soit punissable, il faut qu'il ait entretenu une concubine dans la maison conjugale ; et en ce cas même, il s'en tire sans prison, avec une amende de 100 à 2000 francs. Hors ce cas, il est libre ; il peut faire impunément ce qu'il veut hors du domicile conjugal ; et dans ce domicile même, une faute isolée et accidentelle le laisse à l'abri du Code : il faut qu'il y ait « entretenu » une concubine. — Enfin et pour comble, le meurtre commis par l'époux sur son épouse à l'instant où il la surprend en flagrant délit dans la maison conjugale est excusable, tandis que vous chercheriez en vain dans le Code une excuse à l'épouse qui tuerait son mari dans les mêmes circonstances.

La dignité de la vie conjugale étant ainsi abaissée et les ressorts de l'institution matrimoniale étant ainsi faussés par notre législation civile, est-il étonnant que l'esprit public en arrive aux aberrations signalées dans notre dernière Causerie (p. 31-33) et que flétrit avec une noble éloquence M. Fonsegrive ? *(Quinzaine,* 1er décembre 1902, 1er et 15 janvier 1903 : *Mariage et union libre).*

C'est M. Joseph Renaud qui, dans sa *Faillite du mariage et l'union future* (Paris, 1899), demande la substitution du « mariage-plaisir » au « mariage-devoir » et en tire bravement les conséquences : « Nous revendiquons, avec simplicité, le droit officiel à l'avortement. » (A quand le droit à l'infanticide ?).

C'est M. Paul Adam, un de nos romanciers de la « force, » un glorificateur de l' « énergie, » qui nous fait le tableau de la Salente de ses rêves : état de nature tout cru et tout simple où la femme se donne librement à l'homme qui lui plaît par cela seul qu'il lui plaît, tout de suite, sans autrement le connaître, à cause de sa moustache, — et l'Etat, complaisant pour ces couples d'une heure ou de moins encore, ménageant pour eux des réduits propices partout et jusque dans les trains de chemins de fer.

Ce sont MM. Margueritte qui préconisent le « mariage libre », reprenant tristement à leur compte le mot de M. Naquet : « La véritable formule du mariage c'est l'union libre, » ce qui revient à dire en somme que la seule législation civile qui puisse régler le mariage n'existe pas, l'homme et la femme s'unissant et se quittant librement, sans contracter même un bail d'une durée fixe, puisque leur réunion et leur séparation dépendent uniquement de leur volonté.

Et pourquoi en effet contracter un bail qui pourrait les engager pour un temps même minime ? Les mêmes raisons qui militent contre l'idée d'un engagement irrévocable, peuvent servir à ruiner l'idée même d'engagement. On va nous répétant que « la personne humaine est inaliénable » et que l'engagement matrimonial ne peut être que « le libre consentement, jailli du cœur et *renaissant tous les jours de la vie* » : un engagement qui doit se renouveler avec chaque aurore pour être valide, n'engage rien du tout. Et en effet, si la liberté est inaliénable, elle l'est aussi bien pour un an que pour cinquante et pour toute la vie. Faire dépendre de la durée des engagements leur légitimité, est une idée antijuridique, imaginée au XVIIIe siècle pour battre en brèche les vœux religieux et qui se retourne aujourd'hui contre le mariage. La licéité des obligations se tire de leur nature, et non de leur durée. Tout acte non prohibé peut fournir la matière d'une obligation : la durée en importe peu, pourvu qu'elle n'excède pas les disponibilités de celui qui contracte l'obligation. Chacun ne peut s'engager que pour ce qui lui appartient, mais chacun peut s'engager pour tout ce qui lui appartient [1].

testable. (On sait qu'en France les tribunaux ont plus ou moins tourné la défense du Code Napoléon et qu'ils arrivent par un biais à contraindre le père présumé au paiement d'une indemnité à la mère, non comme père, il est vrai, mais comme *auteur d'un dommage).*

En ce qui touche la propriété, le nouveau Code suisse propose également des innovations qui tendent à lui enlever son caractère individualiste, égoïste, tyrannique, hérité du vieux droit païen, pour lui imprimer au contraire un caractère plus communautaire et tenir compte, dans une sérieuse mesure, des exigences de la sociabilité. — « Si l'on ajoute que la plupart de ces innovations ont été admises par les Allemands, on voudra peut-être admettre que c'est le commencement de la déroute des principes justiniens... De fonction familiale et individuelle, la propriété, dans tous les pays, s'essaie, comme la famille, à devenir fonction sociale. » (Maxime Leroy, *L'avant-projet du Code civil suisse, Revue de Paris,* 1er décembre 1902).

[1] Il faut *vivre sa vie,* nous dit-on; et comment voulez-vous que l'époux mal marié la vive en effet et développe sa personne selon les lois de sa nature ? — Mais, où est-ce que l'on vit toute sa vie ? Où est-ce que l'on n'est pas obligé de s'accommoder aux autres, d'user ses angles par le frottement ? Il ne resterait qu'à se retirer au désert, à

...chercher sur terre un endroit écarté
Où d'être homme d'honneur on ait la liberté.

Quiconque s'engage dans une liaison, si brève soit-elle, renonce à quelque chose de soi pour s'accommoder à l'autre, en sorte que, pour pouvoir vivre sa vie, il faudrait ne pas même admettre l'union libre, mais seulement la passade momentanée.

Quant à s'imaginer que la possibilité entrevue du divorce atténuera les frottements et qu' « en refusant de souder pour jamais les chaînes du mariage on les rendra plus légères », quelle illusion ! Il est rare qu'une fois ou l'autre ces chaînes ne soient pas senties ; mais combien elles le sont plus douloureusement quand on s'abandonne à la perspective de les rompre ! L'aveugle qui espère recouvrer la vue se résigne moins facilement que celui qui n'espère plus. Et une de nos romancières, Mme Henry Gréville, a fait cette remarque, que *l'impossibilité de rompre le mariage contribue à le rendre plus supportable.* Quand on s'est habitué en effet à regarder le divorce comme impossible, tout l'effort de l'être se porte à atténuer les causes de dissentiment. Il y a là comme un réflexe à peu près machinal qui se produit avec d'autant plus de facilité que la conviction de l'indissolubilité est plus intime. — « Dans cette disposition d'esprit qu'avaient autrefois créée les croyances et les mœurs, on acceptait les désagréments et les souffrances comme on accepte la grêle ou l'orage, la bise de l'hiver ou les ardeurs de l'été ; un léger dissentiment, une colère, une jalousie, un dépit, ne risquaient pas de dissoudre une famille. On se supportait avec plus de

Au droit matrimonial on oppose le droit « naturel » : « Aucune loi ne peut empêcher un être de vivre selon les lois impérieuses et sacrées de la nature, » disent MM. Margueritte. Lois ? qu'est-ce à-dire ? instincts ?? où tombons-nous ? Et il est vrai que MM. Margueritte ne reculent devant aucune conséquence de leur principe, puisque pour eux l'obéissance aux lois matrimoniales, constituant une désobéissance aux lois de la nature, est un mal, et qu'ils voient là autant de « forces sociales perdues », ne craignant pas d'ajouter : « Comme si une naissance, l'éclosion d'un être à la lumière *pouvaient jamais être un crime!* » — ce qui inclut l'absolution de l'inceste, du viol, de tout acte quel qu'il soit, pourvu que naissance s'ensuive !

Au fond de toutes ces aberrations de la raison déchristianisée, il y a cette erreur radicale que l'homme a droit au bonheur, que la fin de toutes les institutions humaines est de nous donner le bonheur (en ce monde, puisque l'autre monde n'entre pas en ligne de compte), et que par conséquent une institution qui fait obstacle à notre bonheur ne saurait être légitime et qu'il ne reste qu'à en déclarer publiquement la faillite. Et c'est pourquoi les partisans du divorce sont d'accord pour demander la rupture dès que le mariage n'assure point le bonheur des deux époux. Et tel est l'affaissement de la morale publique, sous la poussée du roman et du théâtre, que ces idées se font accepter, ou tout au moins cessent de révolter. Le poète païen avait le sens plus haut quand il écrivait :

Et propter vitam vivendi perdere causas.

La « cause » finale, le but de la vie n'est pas de vivre, encore moins de trouver le bonheur ici-bas. Le but de la vie, c'est le devoir : le bonheur vient après, s'il se peut. Le devoir dans le mariage, et par conséquent le but du mariage, c'est la sanctification réciproque des époux et l'éducation des enfants pour la sainteté, choses qui échappent à la législation civile ; et c'est pourquoi, tant que le mariage se verra réduit par l'Etat au rang de contrat civil, il aura une pente nécessaire à se vider de toute idée de devoir, et donc à s'annihiler et à dégénérer en union libre.

Si donc les époux sont malheureux, ils n'ont, comme tant d'autres, qu'à supporter leur malheur, y remédiant dans les limites du devoir. Vie manquée, dit-on. Que d'autres vies sont manquées de même, si on les envisage du point de vue égoïste du bonheur ! Manquée aussi, alors, la vie du jeune homme ou de la jeune fille qui, pour subvenir aux besoins des leurs, renoncent à fonder eux-mêmes une famille ? Pourquoi serait-ce davantage une vie manquée, celle de l'homme qui supporte les fautes de son épouse pour se consacrer à ses enfants, ou celle de l'épouse qui accepte une vie de douleur, d'isolement, de pardon, pour ne penser, elle aussi, qu'à ses enfants et mériter dans ses souffrances le retour de son mari à Dieu ? Pourquoi serait-ce une vie manquée, celle de l'épouse qui veille courageusement auprès du lit où gît, épave infirme, incurable et rebutante de l'humanité, l'époux qui fut jadis le compagnon de sa jeunesse et de son bonheur ? Et peut-on se représenter sans quelque malaise ce que serait une union contractée sous le régime d'une loi comme celle que proposent MM. Margueritte et où il suffit que l'un des deux époux soit atteint d'une « infirmité dégoûtante et incurable » pour que l'autre ait le droit de divorcer ? A la vieille et belle formule qui engageait les deux époux pour la bonne et mauvaise fortune, il faudra donc substituer celle-ci : « Unissons-nous pour la bonne fortune ; mais si l'infortune atteint l'un de nous, l'autre aura soin de se souvenir qu'il a le droit de suivre la loi du chacun pour soi ! »

On a tellement perdu la notion du devoir et le sens de la vie que l'on prétend que la fidélité n'est possible que dans l'amour : passé l'amour, elle devient contre nature. — Tout au contraire, dans l'amour tel qu'on l'entend, il n'y a pas lieu de parler de fidélité, puisque cet amour enchaîne les sens et que la fidélité est œuvre de raison. Ce qui fait que deux époux épris l'un de l'autre méritent le nom de fidèles, c'est que l'amour ne les absorbe pas tout entiers, c'est qu'ils peuvent raisonner leur état et le vouloir en conscience et connaissance de cause. Mais, dans les moments où la passion se relâche, se retire au fond de l'âme et paraît ensommeillée, les sens et les avenues de l'âme restant ouverts, il se peut qu'une femme ait des yeux pour d'autres hommes que son mari, et le mari de même. Ce « je ne sais quoi » que la Pauline de Corneille éprouve pour Sévère, la femme la plus honnête peut le sentir en elle. Mais qu'il y a loin de ces émois superficiels au tralala de la passion ! C'est là trouble passager, simple tentation, qui, quand on le veut bien, ne saurait entamer la fidélité. C'est Pauline encore, la pudique et hardie Pauline (et hardie parce que pudique), qui nous le dit :

Une femme d'honneur peut avouer sans honte
Ces surprises des sens que la raison surmonte.

« On peut, quand on le veut bien, ou se donner des passions ou s'en rendre maître. L'amour, écrit M. Fonsegrive, n'est un tyran que lorsqu'on lui a laissé prendre empire, et l'on peut, si l'on veut, le dompter et s'en rendre maître. La passion fatale et coup de foudre dont on peut dire dès la première heure :

C'est Vénus tout entière à sa proie attachée,

n'existe que dans les tragédies ou dans les romans. Quelle que soit l'émotion produite par le charme d'une personne, il suffit de ne pas la revoir pour y échapper. On pourrait citer des cas où la simple rencontre d'une

patience ; et quand l'âge des tempêtes avait passé, que le sang s'était apaisé, que le tempérament s'était assagi, que l'accoutumance s'était faite, les deux époux, parfois peu unis durant leur jeunesse et le commencement de leur âge mûr, arrivaient à couler l'un près de l'autre une existence amicale, paisible, et que l'on pouvait qualifier d'heureuse. »

personne inconnue produisit une émotion telle que les sons ne pouvaient plus sortir de la bouche, que durant plus de huit jours la vision fut nette, précise, obsédante et ravissante à la fois, et cependant, faute d'aliments, la passion mourut, l'image peu à peu s'embruma et les contours se fondirent, tout s'apaisa comme l'eau se calme et se referme sur la pierre qui l'a troublée... La passion à ses débuts n'a rien de fatal ou du moins qui soit assez fort pour entraîner fatalement la volonté. [1] »

Et c'est ce qu'avait exposé avec une admirable lucidité saint François de Sales dans ces lignes du *Traité de l'amour de Dieu* qui sont un incomparable raccourci de psychologie : « La volonté gouverne toutes les autres facultez de l'esprit humain ; mais elle est gouvernée par son amour qui la rend telle qu'il est. *La volonté sans doute est régente sur l'amour, d'autant qu'elle n'ayme qu'en voulant aymer,* et de plusieurs amours qui se présentent à elle, elle peut s'attacher à celuy que bon luy semble. *Elle le choisit à son gré ;* mais quand elle en a embrassé quelqu'un, tant qu'il vit en elle il y règne ; et la volonté prend la qualité de l'amour qu'elle espouse. »

XVII. — Une affaire de divorce (manqué) nous est contée par M. Frédéric Masson, l'historiographe infatigable de la famille Napoléon (*Revue de Paris*, 1er et 15 janvier 1903), sous ce titre : *L'exode de Lucien Bonaparte, novembre 1809-novembre 1810.* Lucien avait épousé une Alexandrine de Bleschamps, dont Napoléon ne voulait pas, pas plus qu'il ne voulut de miss Patterson pour Jérôme. Jérôme céda à son impérieux et impérial frère, malgré le refus d'annulation opposé par Pie VII ; Lucien garda son épouse légitime, et sa dernière entrevue avec Napoléon (à Mantoue, 12 décembre 1807), se termina sur un double ultimatum : Napoléon : « Tout pour Lucien divorcé, rien pour Lucien non divorcé », à quoi Lucien répondit : « Jamais de séparation ni de divorce. » — Les deux frères ne devaient plus se revoir.

Malgré tout, la « famille » poursuit, jusqu'en 1810, des tentatives de réconciliation. Napoléon était trop habitué à voir tout plier devant lui pour croire à une obstination prolongée de la part de Lucien. Retenons, de ces négociations, quelques lignes qui montrent comment Napoléon entendait (et comment beaucoup de princes ont entendu) accorder les exigences de la politique et le droit familial.

Dites-lui, dit l'empereur (3 février 1810) à Campi (envoyé de Lucien), que lorsqu'il s'agit des intérêts du monde, on doit renoncer aux affections de famille. Ce sont des sacrifices nécessaires. Voyez l'impératrice... : ma position m'a prescrit de me séparer d'elle ; je l'ai fait... L'impératrice a été la victime de ma politique. Comme telle, j'en aurai soin. Je n'abandonne jamais les victimes de ma politique. Voyez la première femme de Jérôme : elle a été trompée, elle me l'a écrit ; je lui donne vingt mille écus et je lui ferai oublier son malheur. Si Lucien divorce, je ne vois plus dans sa femme qu'une victime de mon système et je ne pense plus qu'à lui faire du bien... Il n'est plus mon frère ; je ne veux plus entendre parler de lui : qu'il s'en aille en Amérique... Autrement, qu'il s'attende à être arrêté avec sa femme et ses enfants et à mourir dans une prison. Quand j'aurai pris une mesure de rigueur, il n'y aura plus de remède... *J'ai sur ma famille droit de vie et de mort.* J'exercerai ce droit quand ma politique l'exigera. Lucien, Louis, Fesch, maman, ne me changeront pas. Je n'ai pour amis que ceux qui ne s'opposent point à mon système. Qui sont ceux qui se disent les amis de Lucien ? Tous mes ennemis, les partisans des Bourbons ! Le faubourg Saint-Germain fait son éloge, quelle honte !

Et Fesch et Madame-mère prennent parti contre Lucien. Madame-mère, dans un entretien avec Campi, fait à la fois l'objection et la réponse : « Mais la religion s'oppose à ce divorce ? — *L'empereur n'exige pas que ce divorce soit reconnu par l'Eglise.* — Mais, par ce divorce, sa femme serait abandonnée ? — Qui empêcherait Lucien d'aimer sa femme, de lui faire du bien et de la rappeler même un jour ? » — Lucien parlant d'abus de pouvoir, Napoléon de riposter : « Lucien parle d'abus de pouvoir, et il ne s'aperçoit pas qu'il abuse de sa raison. »

Le 7 août 1810, Lucien s'embarque à Civita-Vecchia sur l'*Hercule*, sous le pavillon britannique ; mais, comme il n'a pas de passeports, l'Angleterre le déclare prisonnier de guerre, lui refuse le passage en Amérique, l'expédie à Malte et le ramène ensuite sur sol anglais où, des quatre résidences dont on lui laisse l'option, il choisit Ludlow. Napoléon, qui, au premier moment de colère, avait d'abord décidé de le bannir à jamais, lui et ses enfants, du territoire de l'Empire, se contente ensuite de le rayer de la liste des sénateurs. (25 septembre 1810).

[1] MM. Margueritte ont objecté encore l'impossibilité, pour les époux séparés, de garder la continence, et donc la nécessité de pouvoir convoler à de nouveaux liens. — Mais, du moment que la continence est une loi morale universelle pour quiconque n'est pas dans les liens du mariage, il faut bien qu'elle soit possible. — Quant à sa légitimité et à ses avantages, M. Fonsegrive nous apporte le témoignage de deux médecins contemporains, qu'on lira avec intérêt.

« Dans un de ses derniers écrits, le savant et regretté Dr Ferrand faisait remarquer combien, non seulement la régularité des mœurs, mais même l'abstention totale était favorable à l'activité, à la puissance de la pensée. Toutes les fois qu'un mouvement vital ne se réalise pas, l'énergie économisée par là devient disponible et permet des actes qui sans cette économie n'auraient pas été possibles. Et quoi d'étonnant s'il est vrai, comme chacun l'a pu remarquer, que les débauchés ont l'attention fragile et inconsistante, qu'ils sont mous au travail, prompts à la colère, mais débiles devant l'effort ? »

Voir surtout le livre récent du Dr Ch. Féré, *L'Instinct sexuel, Evolution et Dissolution* (in-8, Paris, Alcan, 1902) : « La continence, dit-il, est compatible avec la santé, et elle est généralement favorable à l'activité psychique aussi bien qu'à l'activité physique. Il n'est pas nécessaire de s'appuyer sur les religions pour mettre en évidence les mérites moraux de la chasteté en général, et en particulier de la chasteté en dehors du mariage. Il nous suffit de prendre en considération exclusive la morale utilitaire. La morale, si variable suivant les conditions de la vie sociale, n'est autre chose que l'utilité dans le milieu : à ce point de vue qu'on accuserait à tort d'égoïsme, on peut affirmer que le défaut de chasteté est immoral. »

XVIII. — Un des romanciers qui, au siècle dernier, ont le plus froidement méconnu l'idée de devoir dans le mariage et en général toute idée de devoir, c'est Gustave Flaubert, dont *Madame Bovary* (1857) fut poursuivie par le parquet impérial. Aussi regrette-t-on que, même du point de vue du pur stylisme, il soit présenté à notre admiration dans les termes qu'on va lire. Nous les trouvons sous la plume de M. Albalat, qui prépare un nouveau livre sous ce titre : *La démonstration du Style par l'étude des corrections et des ratures relevées sur les manuscrits des grands écrivains*, et en donne les bonnes feuilles à la *Quinzaine* du 15 janvier *(Les corrections manuscrites de Pascal)*, à la *Revue de Paris* du 1er février *(Les corrections de Chateaubriand)*, à la *Revue universelle* du 1er mars *(Les corrections manuscrites de Télémaque)*, et à la *Revue Bleue* du 13 décembre dernier *(Le travail du style dans Gustave Flaubert, d'après ses manuscrits inédits)* :

« L'œuvre de Flaubert est à peu près devenue classique, et nul ne s'est étonné de voir l'étude de *Salammbô* portée cette année-ci au programme d'agrégation de grammaire... On a beau dénoncer sa rhétorique, haïr ses procédés, signaler ce qu'il a d'artificiel et de naïf, on ne le diminue pas. Flaubert peut être considéré, *depuis Chateaubriand, comme notre plus grand écrivain français.*

« ... Flaubert a incarné le travail. Aucun prosateur n'a été plus longuement supplicié par les affres du style. *C'est le Christ de la littérature.* Pendant vingt ans il a lutté contre les mots, il a agonisé devant les phrases. Il est mort foudroyé, la plume à la main. Son cas est légendaire. Tout a été dit là-dessus. Sa soif de perfection, ses cris d'angoisse, *l'unité magnifique de cette existence* exclusivement vouée au culte de la forme, ont fait l'objet de nombreuses études et resteront à jamais pour la critique un sujet d'admiration et de pitié. » Etc.

XIX. — Une affaire jusqu'ici inconnue et qui intéressera les curieux de littérature, c'est le procès de Boileau contre Racine. M. Jean Lemoine vient d'en retrouver les pièces aux *Archives des Requêtes de l'Hôtel*, conservées aux Archives nationales. *(Revue de Paris*, 15 décembre 1902).

Plus de neuf mois durant, du 1er octobre 1684 au 5 juillet 1685, Boileau accable Racine sous le fatras d'une procédure impitoyable. En vertu d'un billet souscrit par Racine, il réclame paiement d'une somme de 3.000 livres. Racine ne s'exécutant pas, Boileau lui envoie signification par huissier ; et l'huissier, le lendemain, saisit une maison appartenant à Racine, sise rue de la Grande-Friperie. Un commissaire reçoit la garde de la maison ; des affiches annoncent la vente. L'huissier de Boileau se transporte, un dimanche, devant la principale entrée de l'église Saint-Eustache et, au sortir de la grand'messe, prend quatre bourgeois notables à témoin de la publicité de l'annonce. Racine fait opposition à la saisie ; débouté, il va en appel, où il est condamné aux dépens. On procède à la vente : la maison est adjugée au prix dérisoire de 4.000 livres à Louis Prieur, mandataire de Boileau. Des surenchères se produisent : une seconde adjudication a lieu, pour 18.400 livres, au profit du même Louis Prieur, mandataire cette fois de Racine.

Tout ceci n'avait donc été que comédie. Racine, trésorier de France à Moulins, pensionné par le roi, n'eût jamais été embarrassé de trouver 3.000 livres. Mais il avait acquis récemment cette maison de la Grande-Friperie ; il craignait qu'elle ne fût hypothéquée, et, l'inscription n'existant pas alors, le seul moyen d'affranchir son immeuble était de provoquer une vente qui mettait les ayants droit en demeure de présenter leurs titres. Et l'acharnement de Boileau était ainsi un service rendu à son ami.

XX. — M. Henry Michel *(Revue Bleue*, 20 décembre 1902) voudrait que, dans toutes les écoles de France, on célébrât, le 13 février 1903, le centenaire de la naissance d'Edgar Quinet, comme on a fait en 1898 pour le centenaire de la naissance de Michelet. La raison, c'est que Quinet fut 1° un grand patriote (avec d'épais nuages d'humanitarisme à la Herder), 2° un grand libéral (lisez : fougueux anticlérical) [1], 3° un homme profondément religieux, en ce sens qu'il n'a jamais admis que l'on pût lutter avec avantage contre l'Eglise sans offrir un aliment à « ces besoins de l'âme, que l'Eglise travaille depuis tant de siècles à exciter et à satisfaire. »

Son patriotisme lui venait de son père, qui était commissaire des guerres à l'armée du Rhin : c'est là, à Wesel, parmi les grenadiers retour d'Austerlitz, que l'enfant (né à Bourg-en-Bresse en 1803) passa ses années de première enfance pour écouter ensuite, à huit ans, au collège de Charolles, les leçons d'un ancien capitaine de dragons dont la classe (quand il lui arrivait de la faire) se passait à « revoir » les manœuvres de cavalerie auxquelles il avait pris part.

[1] Voir là-dessus la 1re série des *Mélanges* de Louis Veuillot, et feuilleter les nombreuses citations qu'en a relevées Gorini à travers sa *Défense de l'Eglise* et qui vous donneront une idée de la puissance imaginative de Quinet quand il s'agit d'histoire de l'Eglise.

La *Revue Bleue* vient de publier (31 janvier 1903) des *Lettres de jeunesse* de Quinet au baron de Gérando. Elles sont de 1828 et 1829. Quinet avait vingt-cinq et vingt-six ans. Il s'y montre enthousiaste, ardent, pas méchant jeune homme au fond. Il venait de traduire les *Idées* de Herder *sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, et il voudrait quelques mots de M. de Gérando pour présenter son œuvre au public français et ne pas exposer un homme tel que Herder à passer inaperçu, victime de l'obscurité de son traducteur : « Jamais, répète-t-il, jamais je n'ai senti plus vivement qu'aujourd'hui le poids d'un nom obscur. Compromettre, sans appui et sans base, dans un pays étranger, la gloire d'un homme (Herder) que j'aime comme un des amis de mon cœur, c'est ce que je ne ferai jamais. » — C'est le baron de Gérando qui lui ménage ensuite, cette même année (1828-1829), la faveur d'un voyage en Grèce : « Si *l'abstraction allemande*, où j'ai longtemps vécu, fait peu à peu disparaître l'image et la forme réelle de l'histoire, je les retrouverai sur le sol de l'antiquité. » Et au retour : « Combien j'avais besoin, en sortant des obscurités de l'Allemagne, des influences de ce ciel d'Athènes ! » (10 février 1829).

Sa religion lui vint de sa mère, qui était protestante. Elle lui fit donner le baptême catholique, parce que le culte protestant n'était pas pratiqué alors en Bresse. C'est elle aussi qui le prépara à la première communion. Elle était d'un piétisme ardent et priait souvent, où qu'elle se trouvât, aux champs, dans son jardin, variant chaque jour sa prière, l'accommodant aux besoins, aux tristesses, aux soucis, aux joies du moment, abandonnant et répandant son cœur. Elle avait la plus large indifférence pour les rites et les formules et assistait dans cet esprit à la messe du dimanche, célébrée par un P. Pichon, vieux trappiste qui avait passé les mauvais jours de la Révolution dans un ermitage. Quinet ne connut jamais l'Eglise que par les messes du P. Pichon et grandit ainsi au murmure des prières de sa mère, sans soupçonner même le conflit des dogmes.

A dix-sept ans il traverse une crise intellectuelle, la crise que tant de jeunes gens ont traversée vers 1820. Deux directions le sollicitent : d'un côté, la voie ouverte par Chateaubriand ; de l'autre, Mme de Staël. Le style de Chateaubriand lui plaît davantage : mais Chateaubriand, c'est le passé, c'est le moyen âge. Mme de Staël n'a ni l'envolée superbe de la phrase ni la couleur ; mais elle est l'avenir, l'avenir par la liberté. Et le jeune rêveur, anxieux, frémissant, se dit : « C'est là qu'il faut aller, là est le siècle, là est la vie. » A dater de ce jour, Quinet, dépassant, et de fort loin, son initiatrice, marche droit au but qu'il vient d'apercevoir : l'affranchissement de l'esprit. — Mais il garde ses aspirations religieuses et ses appétits de mysticisme. Le tout se fond, chez lui, en ce qu'il appelle quelque part « la religion du Collège de France. »

Voici en quoi consiste cette religion. La France n'est pas une nation vulgaire. Elle a une *mission* à remplir. Les secousses qui l'agitent, les épreuves de son histoire, sont le gage et comme la rançon de cette mission. Loin d'elle, les faciles prospérités ininterrompues ! Loin d'elle, le calme et le demi-sommeil des autres nations ! C'est dans la douleur qu'elle doit engendrer le dogme nouveau, qui tient en deux mots : *démocratie et liberté.* Tous les peuples connaîtront un jour la liberté et la démocratie, la liberté par la démocratie. La France a été la première à les connaître, à les expérimenter. Elle a souffert, au cours de ces expériences. Elle souffrira encore. Mais elle remplira sa tâche jusqu'au bout. La Révolution française se continue dans les cœurs comme dans les faits. — Or, *la Révolution, loin d'être la négation du christianisme, constitue l'une des époques de son développement.* (On se souvient que cette idée était tellement dans l'air il y a cinquante ans, qu'elle s'est retrouvée même sous des plumes catholiques). La Révolution amène au jour, plus net, plus dégagé, le principe même du christianisme, l'esprit de vie qui le soutient, le fait durer malgré l'Eglise : *la liberté !* — Et ainsi se combinent et s'organisent sens religieux, libéralisme et patriotisme en une synthèse dont la formule est : « *la magistrature du monde* » exercée par la France de la Révolution, héritière authentique et continuatrice légitime du Christ.

Voilà l'esprit qui enfiévrait la jeunesse chez nous dans les dernières années du règne de Louis-Philippe. C'est l'esprit qui déchaîna 1848, étrange amalgame de libéralisme et de sympathies chrétiennes. C'est l'esprit de la Révolution qui associait dans sa sacrilège litanie le Cœur de Jésus et le cœur de Marat. Et c'est l'esprit qui si lamentablement s'est glissé jusque chez nous, pour diviser et paralyser le parti catholique aux environs de 1845 et 1850[1].

C'est un écho encore des idées de Quinet que cette théorie de la *souveraineté de la conscience,* telle qu'elle a été formulée dans l'école catholique libérale. — Quinet, étudiant le XVIIIe siècle, estime que la raison y a joué un rôle trop exclusivement critique et destructeur, et qu'elle doit être davantage une faculté créatrice. La raison a détruit l'ancien monde, au XVIIIe siècle ; de la raison doit surgir, au XIXe, un monde nouveau. Et, creusant la notion de la raison, Quinet y trouve, impliquées, deux autres réalités, capitales dans son système, la *personnalité* et la *conscience.*

La personnalité humaine, c'est le point lumineux qui de très bonne heure, dès 1823, éclaire pour lui le monde des idées morales. C'est la claire vue du rôle dévolu à la personnalité qui lui permet d'échapper au panthéisme de Herder : Herder, qui explique le monde par la mécanique, se trouve pris en face du monde civil et réduit à mettre en scène une sorte de miracle, de *deus ex machina.* Quinet, lui, trouve la solution de tout dans la personnalité morale de l'homme. — C'est encore sa haute conception de la personnalité qui pousse Quinet à défendre l'existence d'Homère contre Wolf, l'existence des premiers héros de la Rome antique contre Niebuhr, l'existence de Jésus contre Strauss. Strauss voit dans la figure du Christ une création de l'imagination et de l'âme des masses. Mais si le Christ n'a pas été une personne morale, plus haute et plus pure que les autres, comment s'expliquer la diffusion merveilleuse de l'idée chrétienne ? et qu'est-ce qu'un immense mouvement dont le moteur premier n'existe pas ? — Que reproche-t-il aux hommes de la Révolution ? D'avoir tout voulu changer au dehors, sans s'être préoccupés de changer l'homme intérieur, de le renouveler, sans comprendre que toute rénovation politique a pour condition absolue la rénovation morale[2].

[1] M. Henry Michel perçoit et admire tout ce venin des idées de Quinet quand il écrit : « Si Quinet n'avait été qu'un libre penseur, il eût paru infiniment moins redoutable à l'Eglise. L'Eglise ne lui a jamais pardonné, et ne lui pardonnera jamais d'avoir été un *libre penseur religieux.* »

[2] La Révolution, dit-il, est infectée à sa source même par le sophisme de Rousseau, « *que l'homme et le peuple sont bons originairement, sans mélange de*

Le véritable objet de la vie morale, de la vie religieuse, c'est la création en nous, l'affermissement, l'éducation de la personnalité. Comment y arriverons-nous ? Par le travail de la conscience sur elle-même. *La conscience*, voilà la force merveilleuse, inépuisable, que l'homme a toujours négligée. Il n'a pas vu que le véritable « pouvoir spirituel », le seul pouvoir spirituel, c'est la conscience individuelle. Il a toujours cherché au dehors le mot d'ordre, le précepte ; il l'a demandé à Rome, puis aux philosophes, puis à la Révolution. Il ne l'a jamais demandé à la seule puissance dont il aurait pu l'obtenir, — à sa conscience. Le pouvoir spirituel n'est pas loin de nous, au dessus de nous, hors de nous. Il est en nous, il est nous-même, il est ce qui chez nous est le plus vraiment, le plus complètement nôtre. Dépouillez l'homme de tous ses attributs, réduisez-le au minimum d'éléments : il est un élément que vous n'éliminerez pas sans que l'homme périsse, et c'est la conscience. L'homme cherche péniblement l'Eglise qui lui apportera la vérité et la paix : il n'est qu'une église pour lui, l'*église intérieure*, celle dont il est à la fois le pontife et le fidèle, l'autel et la loi. — A cette notion de la conscience, comme à un roc aigu, est suspendu tout le système des idées de Quinet. Si l'homme ne s'y tient pas, il redevient la proie des doctrines d'autorité et d'hétéronomie [1].

XXI. — A l'occasion du centenaire de la naissance du cardinal Guibert, M. H. de Lacombe publie, dans le *Correspondant* (25 décembre 1902 et 10 janvier 1903), des souvenirs touchants et édifiants, mais qui le seraient beaucoup plus encore s'ils ne nous ramenaient pas si souvent des bouffées de l'atmosphère de discorde et de rancune qui empoisonna la France catholique pendant le demi-siècle que dura l'épiscopat du cardinal (1842-1886). Même Mgr Gerbet, l'une des plus douces et des plus pures gloires chrétiennes du siècle écoulé, n'échappe pas à la mauvaise humeur de M. de Lacombe, parce qu'il a, un ou deux ans avant le *Syllabus*, dressé dans un mandement une longue liste de propositions inexactes en matière de libéralisme, mandement où l'on pressentit alors le signe avant-coureur du grand acte qui se préparait à Rome [2].

On relira, pour se changer d'air, les superbes articles où une haute personnalité ecclésiastique (le *Lucens* de l'*Univers)* expose *(Quinzaine* du 1er et du 15 décembre 1902, du 1er et du 15 janvier 1903), — sous ce titre : *Comment faire ?* — en même temps que la continuité de la politique de Léon XIII, l'application des principes catholiques à la situation présente.

XXII. — De nouveaux articles ne cessent de paraître de divers côtés touchant le Saint-Suaire de Turin : dans les *Etudes franciscaines* (déc. 1902), la *Revue du clergé français* (15 nov. et 1er déc. 1902), la *Revue biblique* (octobre 1902), le *Correspondant* (25 janvier 1903), l'*Université catholique* de Lyon surtout (en chacun de ses nos jusqu'en février inclus), généralement hostiles à l'authenticité. — Ils versent d'ailleurs peu d'éléments nouveaux dans le débat, et en tout cas rien de décisif, tant que M. Vignon n'aura pas étudié l'étoffe elle-même. — La seule chose que nous tenions à noter ici, c'est que la Sacrée Congrégation des Indulgences et Reliques aurait été appelée à donner son avis, et sa conclusion serait contraire à l'authenticité : *Non sustinetur*.

« Les rapports délicats de la Cour romaine avec la maison de Savoie pouvaient la faire hésiter de se prononcer dans une question où l'honneur national a une forte part. C'est, à ne pas s'y méprendre, la raison pour laquelle un décret ne sera peut-être pas publié, mais la solution existe : je l'affirme d'excellente source, » écrit M. l'abbé Ulysse Chevalier. *(Université catholique,* 15 janv. 1903). [1]

mal. » Et c'est pourquoi la Révolution n'a fait que déchaîner les appétits, corrompre le peuple et le conduire fatalement, non à la Terre promise, mais à l'esclavage. Voyez seulement les titres de Quinet : « *Comment le faux engendra l'absurde. — Comment la Terreur démoralisa la Révolution. — Que c'est l'art de la guerre et non la Terreur qui a sauvé la France.* »

[1] Voir, sur la notion libérale de la conscience, *Ami*, 1894, p. 789 ; 1895, p. 369-371 ; 1901, p. 695-698, où l'on montre que cette fausse théorie de la conscience est l'application à l'ordre moral de ce qu'est le subjectivisme dans l'ordre intellectuel.

[2] M. de Lacombe rappelle que ne pas remuer les choses tranquilles, *non movere quieta*, c'était chez Mgr Guibert inclination d'instinct et d'expérience. Mgr Guibert, avant la publication du *Syllabus*, dit sa pensée à Pie IX : « Il y a un *tempus tacendi* et un *tempus loquendi ;* c'est une grande force pour notre cause de réunir les hommes politiques de la plus haute valeur, et ce serait un malheur de les éloigner de nous par des décisions que je ne crois nullement nécessaires quant à présent. » — En 1867, au bruit que la définition de l'infaillibilité est dans l'air, il écrit à Mgr Dupanloup : « L'Eglise, en général, ne définit les dogmes que lorsqu'ils sont contestés, et l'on peut dire que jamais la puissance du Pape n'a été mieux reconnue ni plus respectée. » — Et dès 1853, il écrivait au cardinal Antonelli : « En France, il suffit de laisser aller les choses à leur pente naturelle. Le gallicanisme, comme doctrine, n'existe plus ; on enseigne le contraire dans tous les séminaires. »

S'il suffisait de « laisser aller les choses, » s'il n'y avait pas des décisions nécessaires à formuler « quant à présent, » si c'étaient vraiment des « choses tranquilles » que remuaient les ultramontains, on le vit bien lors des polémiques du Concile, dans ces écrits signés (ou non signés) de plumes épiscopales, qui révélèrent le fond de certains cœurs. Et tout le long du second Empire, on avait pu le voir à de multiples incidents, dont nous ne rappellerons que la Lettre de Pie IX, du 26 octobre 1865, à Mgr Darboy, en réponse au discours où l'archevêque, en plein Sénat français, affirmait que le pouvoir du Pape sur les diocèses n'est ni ordinaire ni immédiat, taxait d'abus les appels à Rome, s'arrogeait le droit de retenir les Lettres apostoliques, de les soumettre au *placet* du gouvernement, d'en appeler au pouvoir laïque, etc. — Quand un archevêque de Paris se permet publiquement de telles aberrations, est-ce bien le cas d'invoquer le vieil adage : *quieta non movere ?*

[1] Une hypothèse qui a été émise à propos du prétendu aveu du « faussaire » du XIVe siècle à l'évêque de Troyes,

XXIII. — Des opinions qui ne ressemblent pas de tout point à ce qui se répète communément, ont été émises, touchant les peines du Purgatoire, par MM. Dubois et Dunand *(Revue du clergé français,* 1er et 15 octobre, 1er novembre 1902) et soumises ensuite à une solide critique par M. J. van der Meersch, professeur au Grand Séminaire de Bruges. (Même *Revue,* 15 janvier 1903).

M. Dubois, curé au diocèse de Cambrai, se demande si le feu du Purgatoire est un feu corporel ; et il dit que l'opinion du feu métaphorique a de nombreux adhérents parmi les Pères, Origène, saint Ambroise, saint Jean Damascène. Saint Jérôme est flottant. Saint Augustin la regarde comme une opinion libre, tout en désirant qu'on ne la suive pas. Après saint Augustin, la théorie du feu corporel prévaut dans l'Eglise, et les scolastiques la suivent unanimement.

Parmi les textes qu'il donne, les uns (Origène, saint Jérôme) s'entendent en effet d'un feu *métaphorique,* c'est-à-dire d'une métaphore représentant les tortures de la conscience. — D'autres (saint Jean Damascène, saint Ambroise) excluent simplement l'idée d'un feu *matériel* et *corporel,* mais rien de plus.

Or, entre feu *métaphorique* et feu *corporel,* il y a place pour un feu qui ne serait pas métaphorique, étant *réel,* et qui d'autre part ne serait pas corporel, étant *spirituel. Réel* n'est pas synonyme de *corporel ;* et M. J. Didiot (professeur à l'Université catholique de Lille), qui maintient la réalité du feu, se demande pourquoi ce feu ne serait pas un feu *spirituel* d'autant plus réel que les esprits sont plus réels que les corps.

Seulement, qu'est un feu spirituel ? Peut-être pourrait-on le concevoir comme une sorte de fièvre (πῦρ, feu, fièvre) produisant une *désorganisation mentale* analogue à la dissociation des molécules produite dans les corps par le feu. — C'est en ce sens que Bossuet (et après lui, Mgr Gay) applique au feu de l'enfer le texte d'Ezéchiel (XXXVIII, 18) : *Producam ignem de medio tui qui comedat te.* « Je ferai sortir du milieu de toi le feu qui dévorera tes entrailles. Je ne l'enverrai pas de loin contre toi, il prendra dans ta conscience, et ses flammes s'élanceront du milieu de toi, et ce seront tes péchés qui le produiront. » (Sermon *sur la nécessité de la Pénitence).*

De même donc que le feu matériel dissocie les molécules des corps, de même le feu spirituel du Purgatoire désorganiserait nos facultés spirituelles, intelligence et volonté. — Notre intelligence est une faculté, non point intuitive comme celle des anges, mais discursive, c'est-à-dire n'atteignant la vérité qu'après des tâtonnements, des recherches, des « discours » nombreux, qui se ramènent aux opérations du jugement et du raisonnement. Elle serait, en Purgatoire, désorganisée et paralysée, comme il arrive dans la fièvre où l'on éprouve une sensation de tête vide et l'incapacité de lier deux idées. — Cette paralysie de l'intelligence aurait nécessairement son contre-coup sur la volonté, qui se trouverait ainsi dans une sorte d'état pathologique analogue à l'affection dénommée *aboulie.* (Voir les *Maladies de la volonté,* de M. Th. Ribot).

M. Dubois établit ensuite une certaine analogie entre le purgatoire de l'autre vie et le *purgatoire des mystiques* ou les deux nuits de saint Jean de la Croix : *la nuit du sens,* où l'action de Dieu vient gêner et affliger les facultés sensibles, les tenir « dans la nuit, » et *la nuit de l'esprit,* où l'âme sous l'action divine se trouve privée de sa faculté discursive et pliée à un mode nouveau de connaissance, à une intuition simple, monotone, indistincte mais pénétrante de Dieu et en même temps de sa propre misère : « En face de la beauté et de la richesse infinie, elle s'aperçoit comme un abcès infect. »

A quoi M. van der Meersch répond que cette analogie se réduit à une *métaphore,* rien de plus ; et que le purgatoire de l'autre vie est une *privation* de la vision béatifique, et celui des mystiques une simple carence ; — que le purgatoire des mystiques est une grâce de Dieu, un état d'oraison, d'où résulte le progrès dans la perfection et une augmentation de charité, tandis que le purgatoire de l'autre vie est un état d'expiation, mais non un état mystique ni une grâce de Dieu, et qu'il n'en résulte ni perfection ni accroissement de charité.

Mais ces différences sont plutôt extrinsèques et n'empêchent pas l'analogie réelle entre la psychologie du mystique et la psychologie de l'âme en Purgatoire, entre les moyens mis en œuvre par Dieu dans l'un et l'autre cas pour préparer l'âme à l'union parfaite. — Analogie affirmée par sainte Catherine de Gênes, dont la doctrine, lors du procès de canonisation (1675), a été déclarée « irréprochable, très salutaire et entièrement séraphique » :

Ce mode de purification que je vois dans les âmes du Purgatoire, dit-elle, *je le sens dans mon âme,* surtout depuis deux ans, et chaque jour je le sens et je le vois plus clairement... Toutes les choses contenues

c'est que ce « faussaire » aurait voulu non pas faire un faux, mais bien embellir l'original ; qu'il ne songeait pas à dessiner de toutes pièces la figure du Christ, mais seulement à y ajouter, en couleurs plus vives, de nouvelles traces de blessures. — Ces nouvelles couleurs, postiches, seraient tombées avec le temps ; l'image authentique seule serait restée ; et ainsi s'expliqueraient les divergences entre les photographies actuelles et les récits de témoins oculaires qui ont pu examiner le Saint-Suaire lui-même il y a deux ou trois siècles (et les témoins eux-mêmes nous rendent des témoignages souvent divergents ou même contradictoires).

Il faudra bien recourir à des hypothèses de ce genre si la démonstration est un jour admise de façon incontestée que l'image en négatif n'a pu être exécutée de main d'homme.

Nous avons reçu une brochure de Dom Chamard, qui ne fera pas avancer la question : *Le linceul du Christ, étude critique et historique,* gr. in-8 de 104 p., Paris, Oudin. Elle paraît sans *imprimatur* épiscopal et sans autorisation des supérieurs.

dans cet écrit, je les vois et je les touche, mais je ne puis trouver des mots convenables pour les exprimer comme je voudrais. *Ce que j'en ai dit se passe spirituellement au dedans de moi ;* je le sens au dedans de moi et voilà pourquoi je l'ai dit... (le feu) imprime à l'âme un si irrésistible élan vers sa fin dernière qu'elle regarde comme un intolérable supplice de sentir en soi un obstacle qui arrête son élan vers Dieu. Et plus elle reçoit de lumières, plus son tourment est extrême... L'amour de Dieu fait dans l'âme *ce que fait le feu dans les choses matérielles :* plus elle reste dans ce divin brasier, plus elle se purifie. Ainsi en est-il de l'âme qui se purifie dans le feu de l'amour divin. Dieu l'y retient jusqu'à ce que ce feu ait consumé en elle toute imperfection... Je vois mon esprit entièrement détaché de toutes choses même spirituelles qui pourraient lui donner un aliment... Il n'est plus en son pouvoir de prendre goût à quoi que ce puisse être. Dieu forme autour de mon intérieur comme un siège qui le sépare et l'isole de tout, en sorte que toutes les choses qui procuraient autrefois quelque *rafraîchissement* à la vie spirituelle et corporelle, m'ont été peu à peu enlevées... Cette vue de l'action de Dieu donne à mon âme une grande paix et une grande joie, mais cette joie ne diminue en rien sa peine, ni le siège formé autour d'elle.

Et saint Jean de la Croix :

Cette nuit, cette connaissance amoureuse ou cette lumière divine purifie l'âme et la dispose à l'union parfaite *de la même manière que le feu transforme le bois qu'il consume...* Appliquons cette comparaison au feu de cette obscure contemplation et de cet amour divin. Avant de s'unir à l'âme et de la transformer, il la dépouille de tout ce qui pouvait résister à son action. Il la décharge du poids de toutes ses imperfections... le feu de la purification les agite pour les chasser et les détruire. Après cela, il commence à répandre sur l'âme la lueur de ses rayons, jusqu'à ce que, l'ayant remplie de lumière et de chaleur, il la transforme et lui communique la parfaite union de l'amour divin.

XXIV. — M. Dunand, chanoine théologal de Toulouse, s'en prend à la peine du dam au Purgatoire ; et il rejette premièrement l'emploi même de ce terme, *pœna damni*, qui n'a été inséré ni dans le Concile de Florence ni dans le Concile de Trente ni dans le Catéchisme du Concile (qui ne parle que d'un *purgatorius ignis)* [1]. — Il est certain que l'on peut se passer de ce terme de *peine du dam ;* et le P. Billot, par exemple, au Collège Romain, définit ainsi les peines du Purgatoire : *Pœna purgatorii est duplex : nimirum pœna* DILATIONIS GLORIÆ *et pœna sensus.* Mais il n'est pas moins certain que son emploi est légitime : la peine du dam, ou privation de la vision béatifique, existe *réellement* en enfer et en purgatoire, mais *différemment* dans l'un et dans l'autre. Ce qu'elle désigne se trouve réalisé *complètement* en enfer *(privatio simpliciter dicta, amissio ultimi finis), incomplètement* en purgatoire *(privatio secundum quid seu temporalis, dilatio acquisitionis ultimi finis) :* mais parce que dans l'un et l'autre cas il y a vraiment privation de la vision béatifique, on peut désigner l'une et l'autre peine, par analogie, sous le nom de *pœna damni.* Ce n'est pas le seul cas d'analogie que présente la langue théologique : ainsi le mot *péché* s'emploie *analogiquement* pour désigner et le péché mortel et le péché véniel et le péché originel ; ce qui est signifié formellement par le mot péché se trouve réalisé *complètement* dans le péché mortel, *incomplètement* dans les deux autres : cependant tous les trois sont des péchés *proprement* dits.

M. Dunand s'en prend non pas seulement au terme de peine du dam, mais à l'enseignement lui-même des théologiens. Il est vrai que cet enseignement, il le présente sous une forme peu ressemblante, ce qui en facilite la démonétisation. — « Ce qui caractérise cet enseignement, dit-il, c'est qu'il assimile les peines des âmes justes non purifiées d'outre-tombe aux peines des réprouvés, sauf en un point, celui de leur durée. » — Ceci n'est pas vrai ; et, outre la durée, les théologiens notent d'autres différences. La peine du dam, en enfer, est purement et simplement la perte de la fin dernière, perte définitive, perçue comme telle par le damné ; en purgatoire, elle n'est qu'un délai mis à la possession de la fin dernière, et l'âme sait que ce n'est qu'un délai. D'où, dans le damné, une tristesse incomparablement plus amère et un désespoir complet ; dans l'âme du purgatoire, une tristesse plus douce, jointe à la joie que donne la certitude de la béatitude future. En enfer, la volonté du damné est fixée à jamais dans le mal : d'où la haine de Dieu, le blasphème, la rage contre soi et contre les autres, *sempiternus horror.* En purgatoire, au contraire, l'âme se sait unie pour toujours à Dieu sa fin dernière, elle aime Dieu, il ne peut y avoir de désaccord entre sa volonté et la volonté de Dieu, elle acquiesce à la volonté de Dieu punissant, elle a la paix parfaite avec Dieu, avec elle-même, avec les autres âmes : c'est la perfection de l'ordre et non plus le *nullus ordo* de l'enfer, où le supplice des réprouvés ne fait que s'exaspérer du voisinage des démons et des autres réprouvés.

Ayant battu en brèche les théologiens, M. Dunand essaie de formuler à son tour la doctrine et propose la définition suivante de la peine du dam chez les âmes justes : « La privation pour un temps de la vue de Dieu, en punition du péché véniel, avec l'inimitié, l'éloignement de Dieu à quelque degré et une grande tristesse. » — « En punition du péché véniel » n'est pas assez dire, remarque M. van der Meersch, puisque l'on expie encore en purgatoire pour le *reatus pœnæ temporalis* due aux péchés mortels. Et « l'éloignement de Dieu » se trouve suffisamment désigné dans « la privation de la vue de Dieu. »

« Qu'on ne parle donc pas de séparation entre les âmes du purgatoire et Dieu. Par les fibres les

[1] M. Dunand écrit que ce terme de *pœna damni* paraît avoir été ignoré, entre autres, du *Doctor resolutissimus*, Durand de Saint-Pourçain (1274-1333) : « En tout cas ce docteur n'en a pas fait usage. » — Mais M. van der Meersch cite à l'encontre, un texte où Durand emploie ce terme de *pœna damni*... quatre fois, et l'applique d'ailleurs, non seulement à l'enfer, mais aussi au Purgatoire : *Aliis debetur pœna sensus et damni non quidem perpetua sed temporalis... et isti dicuntur esse in purgatorio.*

plus intimes de leur être..., par l'amour le plus fort et le plus indestructible, elles lui sont indissolublement unies. » — Ne pas confondre *l'union à Dieu par l'amour* et *l'union par la vision béatifique* : quand on parle de « séparation entre les âmes du purgatoire et Dieu, » ce n'est pas évidemment la première union que l'on exclut.

« Elles ne sont pas encore admises à la délectation, à la gloire, inhérentes à la béatitude complète, mais elles possèdent l'essentiel de la béatitude, c'est-à-dire l'état de grâce et de charité à perpétuité, l'adoption divine, et la certitude qu'elles jouiront un jour du bonheur du ciel. » — Tout ceci (sauf la « certitude ») est l'essence de la *justification*, non de la *béatitude*.

« Tout péché, dit-on, véniel ou mortel, peu importe, est incompatible avec la vision béatifique. — Nous répondons : Tout péché mortel, oui; le péché véniel, non (!). Celui-ci est si peu incompatible avec la vision de Dieu et le bonheur du paradis, que les âmes non purifiées possèdent un droit à cette vision, dont tous les péchés véniels imaginables ne sauraient les déposséder. Elles n'auront pas, si vous le voulez, le *jus in re*, mais elles ont le *jus ad rem*, et radicalement, considérées en leur essence, il n'y a pas de différence entre ces deux droits; c'est toujours *jus*. Quoique *mineur*, l'héritier légitime n'en reste pas moins l'héritier. » — Mais au ciel, nous ne sommes pas seulement héritiers, mais *possesseurs* de l'héritage que Jésus-Christ nous a acquis.

« Sur la terre, nous sommes de fait privés de la vision béatifique, même en état de grâce et en l'absence de tout péché véniel. Est-ce qu'il y a lieu pour cela de voir en cette privation de fait une *pœna damni ?* » — Mais c'est que nous ne sommes pas du tout *privés* sur la terre, et qu'il y a une différence essentielle entre *privation* et *carence*.

« Sans être un châtiment proprement dit, sans être compris dans une sentence de condamnation, et sans être un commencement de damnation, choses que supposerait la peine du *dam*, le retardement de la vision béatifique peut s'assimiler à une souffrance morale et en revêt sans aucun doute les caractères. » — Mais aucun des théologiens qui appliquent au purgatoire ce terme de *peine du dam*, ne « suppose » qu'il y a là « un commencement de damnation. » Et que manque-t-il à cette « peine morale », à cette « peine spirituelle », à cette « expiation », pour être un *châtiment proprement dit ?*

« Elles habitent un coin de son royaume (du royaume de Dieu), et nullement un pays d'exil, une région étrangère. Si le purgatoire n'est pas la partie resplendissante du royaume de Dieu, il en est le vestibule et le parvis : vestibule et parvis, appartements d'honneur et salles d'apparat, c'est toujours le palais du grand roi, c'est toujours la maison du père de famille, c'est toujours le royaume de Dieu. Doit-on s'étonner, avec cela, que la condition des justes du purgatoire, *quoique mêlée de souffrances*, soit une condition de paix et de bonheur ? » — Royaume de Dieu, maison du père de famille, vestibule du ciel : autant de métaphores qui n'ont rien à voir ici et qui s'appliquent très bien à notre terre elle-même, à l'Eglise militante et qui en tous cas ne sauraient nullement établir que les « souffrances » n'entrent qu'à titre d'élément secondaire, quasi d'assaisonnement, dans la région du purgatoire, comme semble l'indiquer l'incise soulignée par nous.

M. Dunand, en terminant, opine que ce sont les prédicateurs qui ont introduit ce terme de *peine du dam* dans le vocabulaire de la théologie du purgatoire ; et il se repose sur la pensée que, « en ce xxe siècle qui commence, l'âge d'or de la *théologie des prédicateurs* paraît toucher à sa fin. » Nous l'espérons aussi, et nous l'espérons pour M. Dunand lui-même tout d'abord : car, ce qui a peu souri dans son travail, c'est qu'on y sent trop souvent quelque chose de l'imprécision des « prédicateurs » et point assez de la rigueur et de l'exactitude des théologiens qu'il semble, sinon attaquer (puisque lui-même n'accepte pas ce mot, *Revue du Clergé français*, 1er février 1903), du moins, selon son expression, révoquer *in* « *dubium.* »

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — J'ai ouvert une souscription pour la restauration de notre église. Un prêtre natif du pays s'est fait inscrire, mais seulement comme anonyme, parce qu'il craignait son frère, très avare quoique fort aisé. Ce prêtre est mort. La veille de sa mort, il a recommandé à son frère et au curé qui l'a assisté de prendre les mille francs promis sur une somme de 1.900 francs qu'il avait placée à la Caisse d'épargne. Le frère a pris les 1900 francs et dit qu'il ne doit rien.

Cet homme fait ses Pâques et assiste régulièrement à la messe le dimanche.

Cet argent me semble doublement sacré.

L'homme en question ne se confesse pas à moi.

Je sais bien qu'en justice (humaine) je ne puis rien obtenir. Mais ne pourrais-je pas lui refuser la communion ?

Ne serait-il pas très imprudent de le faire ?

R. — Le refus public des sacrements serait, non seulement très imprudent, mais théologiquement injustifiable dans le cas présent, où il s'agit : 1° d'une affaire qui, en somme, n'est pas publique, 2° d'une affaire qui n'est peut-être pas tout à fait aussi claire en soi que vous paraissez le supposer.

Notez d'abord qu'il existe en théologie morale une opinion dont le plus célèbre, et, à vrai dire, presque l'unique patron, est d'Annibale (III, 70, 3e éd.), d'après laquelle les *legata pia* dépourvus

des formalités testamentaires légales n'obligeraient pas en conscience l'héritier naturel *ab intestat* ou le légataire universel régulièrement institué.

Nous ne tenons point du tout cette opinion pour probable. L'enseignement universel des moralistes, tant anciens que récents, a toujours gardé intacte la doctrine contraire qui impose à l'héritier, *in foro conscientiæ*, l'obligation d'exécuter les volontés pieuses du défunt, en quelque forme qu'elles lui soient notifiées, avec suffisante certitude cependant. (Voir *Ami*, 1901, p. 862).

Qui sait si le confesseur de votre avare n'a pas cru probable l'opinion de d'Annibale, dont l'autorité est assurément considérable en théologie morale? Vous voyez qu'il y a des précautions à prendre, et que si cet héritier, en apparence peu honnête dans le cas qui vous intéresse, se présente à la communion, il le fait peut-être sur l'avis d'un confesseur qu'une mesure de réprobation publique risquerait d'atteindre gravement.

D'ailleurs, même en admettant comme improbable et peu sûre en conscience l'opinion du cardinal d'Annibale, c'est un fait que la controverse existe, qu'il y a partage d'opinions, et donc que l'enseignement commun lui-même n'est point d'une évidence telle qu'on ne puisse concevoir la bonne foi dans celui qui refuserait de l'adopter.

Remarquez, en outre, que la doctrine très commune qui tient pour obligatoires les *legata pia informia* précise avec une certaine sévérité les conditions de certitude que peut exiger l'héritier à titre universel avant de tenir pour certaine la volonté du défunt quant aux legs pieux. Ainsi, par exemple, il serait dans son droit en refusant de s'en rapporter à la parole, même confirmée par serment, d'un seul témoin, celui-ci fût-il le plus honnête, et saint, et véridique homme du monde. Il peut en conscience attendre que deux témoins se présentent, et encore deux témoins exempts de toute exception ou suspicion. Faute de quoi, même s'il garde intérieurement un doute, il peut en sûreté de conscience ne pas se tenir pour obligé d'exécuter les volontés pieuses du mort.

Dans votre cas, il n'y a qu'un témoin, le curé qui a assisté le mourant. C'est trop peu, et s'il n'y avait que cet élément de certitude, l'héritier pourrait très bien passer outre.

Il est vrai que celui-ci, par ailleurs, est dit avoir reçu de son frère l'expression de ses volontés. Sur ce terrain la question change. La morale exige des précautions minutieuses quand il s'agit de certitude indirecte relativement aux legs pieux, de certitude uniquement basée sur le témoignage d'autrui. En revanche, on peut énoncer comme très sûre la règle que voici : l'héritier est tenu quand par connaissance directe et personnelle sans intervention d'aucun témoin étranger, il a *quocumque modo* la certitude des donations pieuses fixées par la volonté du mourant, même en l'absence de tout écrit authentique en forme libre. Sur ce terrain, le droit naturel reprend tous ses avantages.

Or, *in casu*, est-il bien certain que l'héritier a reçu de son frère une déclaration verbale concernant le legs en question ? Et, s'il l'a reçue, est-il bien certain que cette déclaration a été faite en termes exprès et efficaces, tels qu'il n'y eût point lieu d'y voir une *velléité* conditionnée, une intention vague, etc., plutôt qu'une vraie et stricte donation *mortis causa?*

« La veille de sa mort, le défunt, dites-vous, a recommandé, etc. » Qui vous l'a dit et qui a été témoin de cette recommandation ? Et si cette recommandation a été faite en tête à tête isolé, entre les deux frères seuls, quel critérium d'appréciation aurez-vous pour juger qu'elle a été faite de telle façon que le survivant ne puisse être de bonne foi en interprétant comme un vœu ou un *désir*, et non comme une *volonté ferme*, les paroles du moribond ?

Vous êtes persuadé, vous, et votre confrère aussi, et nous aussi, qu'il s'agissait bien d'un legs et d'une volonté formelle d'aliéner les 1000 fr. à une intention déterminée. Mais la question n'est pas là. Il ne s'agit pas de savoir ce que vous pensez, mais ce que pense l'héritier, quel peut être à l'heure présente son état de conscience. Et c'est un tout autre problème. C'est cependant un problème nécessaire à envisager, puisque vous parlez de le punir au for externe de sa malhonnêteté, de conclure, en un mot, qu'il est un voleur. Vous voyez maintenant combien pareille conclusion est difficile à établir au for interne, et impossible au for externe.

Voulez-vous une dernière raison de douter, de supposer la bonne foi chez ce monsieur? En matière de successions, là où les formalités légales ne fixent point d'une manière absolue le partage et l'attribution précise des biens, il est un principe d'interprétation qui domine tout et qui fait souvent prendre à des héritiers, même parfaitement consciencieux, des décisions apparemment injustifiables. On cherche à *interpréter* la volonté du mourant, et, sur ce terrain de l'interprétation posthume, la voie est largement ouverte à des présomptions dont le bien fondé échappe au public. On se dit : en présence de telles dettes dont il a ignoré la somme énorme, de telle obligation financière grave à laquelle il n'a point pensé, de telle pénurie qu'il ignorait et qu'il aurait certainement voulu soulager, de telle ou telle circonstance nouvelle et grave, de lui imprévue, etc., etc., quelle serait, s'il était là, la décision du défunt? Et l'on agit suivant la réponse que l'on se donne à sa place, en interprétant la pensée qu'il aurait s'il était lui-même en présence des embarras insoupçonnés de sa succession.

D'où il résulte que certaines volontés du mourant ne sont pas accomplies, mais remplacées par d'autres dont on juge loyalement qu'elles auraient eu la préférence dans sa pensée. Terrain glissant tant qu'on voudra, ces sortes d'interprétations posthumes, mais légitimes pourtant, et de par-

faite bonne foi, pour peu qu'on y mette une droite honnêteté de conscience.

Votre homme est peut-être un voleur. Ce n'est pas pour défendre sa cause que nous parlons ainsi, c'est pour rappeler un peu à tout le monde une doctrine pratique fort utile en matière de succession, et d'où il résulte que chacun peut avoir des motifs de se former de bonne foi la conscience, qui échappent à ses voisins.

Pour en revenir à votre cas, nous ne voyons pas du tout ce qui vous reste à faire afin d'avoir vos 1000 francs. Civilement, rien, c'est clair. Canoniquement, au for externe, rien non plus, faute de témoins et preuves suffisantes. Moralement, rien, puisque vous n'êtes pas le confesseur de l'héritier; à moins que par voie de persuasion amiable vous n'arriviez, par vous-même ou par intermédiaires, à le convaincre du devoir qu'il a de verser les mille francs souscrits par son frère, conformément à ce que vous croyez avoir été jusqu'au bout la ferme volonté de celui-ci.

Q. — Titius s'endort, ayant dans sa bouche une pâte quelconque, jujube, guimauve, etc. Il ne se réveille qu'après minuit; il jette immédiatement le morceau qui reste. Peut-il aller communier le matin?

R. — Non, parce qu'il n'est plus à jeun.

Trois choses sont requises pour la violation du jeûne eucharistique, à savoir : que ce qui est pris et passe vraiment dans l'estomac *proveniat ab extrinseco, habeat rationem cibi aut potus, et sumatur per modum comestionis, potationis aut medicinæ*. Or la pâte de jujube dont il est question a bien ces trois qualités; donc celui qui en a avalé tant soit peu après minuit n'est plus vraiment à jeun, par conséquent il ne peut pas communier. Ce jujube posé dans la bouche se fond peu à peu, en quelque sorte à chaque instant, et celui qui se réveille après minuit et en a encore dans la bouche, peut être moralement sûr d'en avoir absorbé quelque portion après minuit, et cette portion, si petite soit-elle, suffit pour rompre le jeûne ecclésiastique. « Hoc præceptum, dit Clément Marc avec tous les autres théologiens, non admittit parvitatem materiæ, quia præceptum non jam est accedendi ad Eucharistiam jejunus, sed non accedendi post cibum aut potum; qui autem communicat post quamcumque minimam partem, jam communicat post cibum aut potum. » — « Ut dignoscatur, dit Berardi, an aliquid prædictis modis sumptum fuerit, magna regula sumitur ab intentione; si enim aliquid in os intromittatur ex intentione transjiciendi illud in stomachum et reapse transglutiatur, id semper sufficit ut jejunium frangatur; nec refert si id fiat comedendo, aut bibendo, aud sugendo, aut lambendo, etc.; nec pariter refert si quid minimum esset, v. g. mica sacchari, gummi, etc. » — Et Génicot, dans ses *Cas de conscience*, après avoir dit que celui qui aurait mis dans sa bouche un peu de sucre le soir, et en sentirait encore un peu le goût dans sa bouche le lendemain matin, peut croire que tout a fondu avant minuit et communier, ajoute : « Secus dicendum foret, si idem mane adhuc in ore sensisset electuarium totum, ejusve partem, illudque seu solidum, seu saliva solutum deglutiisset. » Il est vrai que Titius a rejeté ce qui restait à l'état solide, mais ce qui n'y était plus avait été absorbé plus ou moins dissous. — Enfin, dit à son tour Lehmkuhl, « ut aliquid dicatur sumi per modum salivæ, requiritur ut res trajecta sit minima quantitas cum saliva inseparabiliter commixta, et non assumpta eo fine ut transmittatur in stomachum, sed alio fine, v. g. ad os lavandum, etc. »

Q. — L'excellent *Ami* voudrait-il répondre, en fournissant des arguments capables de satisfaire une belle intelligence de personne mondaine qui n'a point fait sa philosophie scolastique, à l'objection suivante?

« La mort est la désunion du corps et de l'âme, et la définition du catéchisme ne me satisfait point. Le catéchisme dit en effet que la mort est la séparation de *l'âme d'avec le corps*. Il me semble qu'il devrait plutôt dire que la mort est la séparation du *corps d'avec l'âme*. Car l'âme ne quitte pas précisément le corps, mais elle est repoussée, chassée pour ainsi dire du corps, lorsque ce dernier s'affaiblit, dépérit et succombe.

« Et alors le corps doit être plus que l'âme, puisque l'âme ne fait qu'obéir aux misères du corps. De plus, si le corps vaut mieux que l'âme et qu'il ne soit pas immortel, l'âme devrait être moins immortelle que le corps. »

R. — Il y a séparation du corps et de l'âme, ou de l'âme et du corps, ce qui est tout un. Peu importe comment on formule la chose, la séparation étant parfaitement réciproque.

Mais il est vrai que la séparation se fait parce que le corps a cessé de pouvoir conserver son union avec l'âme. Y a-t-il en cela une raison de dire que le corps est plus que l'âme? Non, évidemment.

Quand un cocher a rendu son cheval fourbu en le surmenant et qu'il est obligé, pour continuer sa route, de laisser cheval et voiture, dira-t-on que le cheval est plus que le cocher, parce que la fatigue du cheval oblige le cocher à achever sa route à pied?

L'âme, au contraire, se montre dans la mort supérieure au corps, puisqu'elle lui survit, puisqu'elle reste capable de l'animer encore si le corps n'était pas devenu impropre à la vie.

La séparation laisse l'âme vivante, parce qu'elle est par elle-même subsistante. Elle fait la mort du corps, parce que le corps ne vivait et ne subsistait que par l'âme.

L'âme est donc dans la mort, aussi bien que dans la vie, supérieure au corps.

Q. — Dans son numéro du 11 décembre 1902, l'*Ami du Clergé* répondant à une consultation, estime que l'usage du surplis et de l'étole est nécessaire pour la validité de la bénédiction des rosaires, etc., et conseille au consultant de demander la revalidation au moins *ad cautelam*.

Surpris de cette décision (car j'avais lu le contraire

dans le *Traité des indulgences* de Béringer), je vous aurais soumis l'opinion de cet auteur qu'on peut suivre, je crois, *tuto pede;* mais je ne l'avais pas sous la main à cette époque. Aujourd'hui j'ai pu relire le passage (t. I, 2e partie, sect. III) où l'auteur susdit déclare qu'une seule chose est requise pour la validité des bénédictions d'objets à indulgencier : la formule, si elle est prescrite, et, en dehors de ce cas, le signe de la croix... Pour le reste, « *il est plus convenable,* dit-il, que le prêtre... suive le cérémonial établi pour les bénédictions en général. »

Ai-je bien compris ? Il me semble que Béringer est une autorité qu'on peut suivre en toute sûreté. Et par conséquent, ne pourriez-vous pas dans l'*Ami du Clergé* rassurer ceux qui pourraient être inquiets au sujet de la validité des bénédictions que, pour une raison ou pour une autre, ils ont données sans le cérémonial prescrit ?

R. — Le passage du P. Béringer que vous visez, ne nous semble pas avoir le sens que vous lui donnez. En voici d'ailleurs les termes :

Quant à l'*exercice de ces pouvoirs,* c'est-à-dire au *rite* à employer pour appliquer les indulgences, il suffit de faire un simple signe de croix sur les objets à bénir, à moins qu'une formule spéciale ne soit prescrite expressément.

Cette prescription existe notamment pour les Rosaires des Dominicains, pour les chapelets des Servites, etc. Le prêtre qui veut indulgencier ces chapelets, doit de toute nécessité se servir de la formule usitée dans ces Ordres, et cela, lors même qu'il aurait obtenu directement ses pouvoirs du Saint-Siège. (Béringer, *Les Indulgences,* t. I, p. 328).

Ce qu'a voulu dire le P. Béringer dans ce passage, c'est, à notre avis, que, quand il y a une formule spéciale du Saint-Siège pour bénir les chapelets, on doit, sous peine de nullité, se servir de la formule telle qu'elle est usitée dans ces Ordres et telle qu'il la donne lui-même dans sa troisième partie.

Or, à la troisième partie (t. II, p. 393), il est dit : « *Sacerdotes autem deferant* regulariter *stolam albam ea benedicendo.* » Le mot *regulariter* porte sur le qualificatif *alba,* dérogeant à la loi générale du Rituel qui impose la couleur du jour pour les bénédictions en dehors de la messe. C'est ce que prouve d'ailleurs le rite de la bénédiction des chapelets des Servites, où le mot *regulariter* ne se trouve pas : « *Sacerdos superpelliceo et stola alba indutus, dicat.* » (T. II, p. 416).

Nous en concluons que, d'après le P. Béringer, pour la bénédiction des rosaires, le surplis et l'étole sont obligatoires ; mais que l'on peut *ordinairement* se servir de l'étole blanche, sans se préoccuper de la couleur du jour ; qu'il en est de même pour le chapelet des Servites et pour tous les cas où il y a une formule spéciale, expressément prescrite.

Le passage que vous invoquez, en second lieu, ne s'applique pas à notre cas ; il vise les cas où il n'y a aucune formule prescrite, comme le dit expressément le P. Béringer dans les mots que vous supprimez :

Il est plus convenable cependant que le prêtre, quand on lui offre un objet à bénir ou à munir des indulgences apostoliques (ou d'autres indulgences *qui n'exigent pas une formule particulière)* suive le cérémonial établi pour les bénédictions en général, c'est-à-dire qu'il donne cette bénédiction, surtout s'il est à l'église et en présence des fidèles, avec une certaine solennité, se revêtant du surplis et de l'étole, et faisant à la fin l'aspersion de l'eau bénite.

Il s'agit là évidemment du cas où le Rituel n'a pas de formule de bénédiction. Outre la preuve que nous en venons de donner, on en trouve une autre dans le commencement du paragraphe :

Lorsque dans le Rituel romain il n'y a point de bénédiction spéciale pour tel ou tel objet, une décision de la S. C. des Rites, du 12 août 1854, veut que, sans allumer de cierge, le prêtre fasse simplement le signe de la croix avec la main sur l'objet à bénir en disant : *In nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti, Amen,* et qu'il l'asperge ensuite d'eau bénite.

S'il s'agit d'appliquer à des objets de piété les indulgences apostoliques, ou les indulgences dites de sainte Brigitte, il n'est pas même nécessaire de prononcer ces paroles, ni d'employer l'eau bénite, il suffit qu'on fasse de la main un signe de croix sur les objets à indulgencier et qu'on ait l'intention de les bénir et de leur appliquer les indulgences...

Il est plus *convenable* cependant, etc.

Voici donc, à notre avis, l'enseignement de Béringer :

1° Même pour les cas où il n'y a aucune formule spéciale de prescrite, l'usage du surplis, de l'étole et de l'eau bénite est à conseiller, surtout en présence des fidèles ; mais il n'y a aucune faute ni aucun cas de nullité à les omettre.

2° Quand il y a une formule prescrite, celle-ci est obligatoire *dans son ensemble,* sous peine de nullité. L'usage du surplis, de l'étole et de l'eau bénite est aussi de *précepte,* puisque la rubrique le mentionne.

L'omission de l'étole ou du surplis est-elle un cas de nullité ? Le P. Béringer ne le dit pas. Il ne dit rien non plus qui puisse nous permettre de le nier. Reste donc le doute que nous avons soulevé avec les motifs qui nous y ont déterminés, et le désir de voir ce point soumis au Saint-Siège.

Q. — Est-il permis aux clercs de faire du commerce dans les conditions suivantes ou cas analogues ?

Un curé fait, dans les bonnes années, une quantité surabondante de cidre avec les pommes de son verger. Il a donc en sa possession une certaine quantité de fûts. Ces fûts, il voudrait les utiliser, même dans les années où son pourpris ne lui rapportera rien ou presque rien. Il achètera des pommes, fera sa provision de cidre et vendra le surplus.

Un autre veut faire un peu de commerce, non pas chaque année, mais de temps en temps, par exemple quand les pommes sont d'un prix très élevé : il en achète suffisamment pour sa provision et pour la vente de 7 à 8 hectolitres de cidre ; ce qui lui permettra de rentrer dans une partie de ses frais.

Un troisième enfin se propose d'acheter chaque année telle quantité de pommes qui lui permettra, après avoir fait son approvisionnement de cidre, de vendre le surplus, de façon à pouvoir faire un bénéfice équivalent aux dépenses occasionnées par l'achat des pommes et la fabrication du cidre.

R. — A prendre ces trois cas dans les termes où ils sont proposés, nous n'y voyons rien qui